

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 8, vol. 8, núm. 15 enero-junio 2022



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Información legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 8, vol. 8, núm. 15, enero-junio 2022 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 23 de enero de 2022.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La obra de la portada pertenece al pintor polaco Jacek Yerka. La pintura original se titula “Dream-world-painting-jacek-yerka (3)”.

La obra está bajo la licencia CC BY 2.0. Para ver una copia de esta licencia, , visitar <https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/?ref=openverse&atype=rich> WordPress.Org <https://wordpress.org/openverse/photos/4c-68d15e-d311-47a9-bb67-6aabe12b59c8>

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

Dr. José de Jesús Williams

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Rocío Leticia Cortés Campos

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Dirección editorial

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, INAH. Yucatán.

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dra. Inés Cortés Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

COMITÉ ASESOR

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán

Dr. Bradley S. Epps

Universidad de Cambridge, Reino Unido

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia,
Mérida, Yuc.

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dr. Guillermo Alonso Meneses.

El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, Baja California

Dr. Luis Escala Rabadán.

El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, Baja California

Dr. Luis Vázquez León.

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente. Jalisco

Dr. Carlos Welsh Rodríguez.

Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra

Dra. Lourdes Romo Aguilar.

El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez, Chihuahua

Dr. Juan Manuel Rodríguez Estevez.

El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, Baja California

ASISTENTE

Margarita Alejandra Esquinazi Kú

Universidad Autónoma de Yucatán

EDITORES DE PRODUCCIÓN

Aurora Euan Couoh

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Gonzalo Rosado García

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Rodrigo Vences Nava

Universidad Autónoma de Yucatán

Daniel Osvaldo Díaz Medina

Universidad Autónoma de Yucatán

ÍNDICE

2022 ENERO - JUNIO

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 8, Vol. 8, Núm. 15 | ISSN:2448-5241

Carta editorial, índice y datos legales

11

Una pandemia interminable
por Gabriel Angelotti Pasteur

Artículos académicos

17

La compleja simbiosis de la alternancia y la debilidad democrática en Tabasco, 2012-2020
The complicated symbiosis between democratic alternation and weakness in Tabasco, 2012-2020
por Rubén Darío Ramírez Sánchez

45

La memoria del despojo en mujeres y hombres mayas de la “Reserva Cuxtal”. Un análisis desde la geografía feminista decolonial
The memory of dispossession of land in Mayan women and men of the “Reserva Cuxtal”. An analysis from decolonial feminism
por Judzil Palma Ortega y Carlos Ramón Alcalá Ferráez

69

El silencio mortal de la equinococosis quística/hidatidosis en Puno, Cusco y Pasco. Hacia una experiencia social en los andes del Perú
The Mortal Silence of Cystic Echinococcosis/Hydatidosis in Puno, Cusco and Pasco. Towards a Social Experience in the Andes of Peru
por Luis Alberto Suárez Rojas

93

De la etnoeducación a la escuela agrotécnica. El reconocimiento del contexto como escenario de aprendizaje
From ethno-education to agrotechnical school. Recognition of the context as a learning scenario
por Silvia Valiente Bertello

111

El k'ojon ché', k'ojobché'. Usos, creencias y preceptos en torno al “guardián” del cementerio de un pueblo yucateco
The k'ojon ché', k'ojobché'. Uses, beliefs and precepts around the “guardian” of the cemetery of a Yucatecan town
por Iván Solís Sosa

Entrevista

139

Formas de obtener el sustento. Dos experiencias de vida en una comunidad minera de la Sierra Norte de Oaxaca, México
Ways to obtain livelihood. Two life experiences in a mining community in the Sierra Norte de Oaxaca, Mexico
por María Verónica Murguía Salas



Fotografía etnográfica

161

El papel de los enteógenos como imaginario social en la mazateca: Huautla de Jiménez, Oaxaca

The Role of Entheogens as a Social Imaginary in Mazateca: Huautla de Jiménez, Oaxaca

por Anastacio Gustavo Fernández Rodríguez y Antonio Higuera Bonfil

175

Son del guajolote: ceremonias nupciales en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca

Son del guajolote: wedding ceremonies in San Miguel Suchixtepec, Oaxaca

por Damián González Pérez

Dossier

203

Enseñar en tiempos de COVID-19

Teaching in the time of COVID-19

por Eloísa Alcocer Vázquez

211

Materiales y estrategias de instrucción utilizadas por profesores de universidad durante la pandemia de la Covid-19

Instructional materials and strategies used by university professors during the Covid-19 pandemic

por Victoria Villamil Negrete y Julio Vega Cauich

235

Dificultades y retos en enseñar matemáticas a estudiantes con necesidades educativas especiales en tiempos de pandemia

Challenges in teaching mathematics to students with special educational needs during pandemic

por Yoshirah Itzel García Moo y Jesús Enrique Pinto Sosa

261

Repercusiones de la pandemia: la inteligencia emocional como factor del desempeño universitario en entornos virtuales

Pandemic repercussions: emotional intelligence as a factor in university performance in virtual environments

por Jesús Alejandro Aguilar Reyes y Sergio Humberto Quiñonez Pech

285

Estrategias para desarrollar el pensamiento filosófico en la educación virtual universitaria derivada de la pandemia

Strategies to develop philosophical thinking in virtual university education derived from the pandemic

por Caleb Cetina Cauich y Ángel Iván Alpuche Rivera





Una pandemia interminable

An endless pandemic

Gabriel Angelotti Pasteur

Universidad Autónoma de Yucatán

<https://orcid.org/0000-0003-0639-594X>

gabrielotti@yahoo.com

El presente número de la revista *Antrópica* fue realizado íntegramente durante la pandemia por COVID-19. La recepción de los artículos, dictamen, correcciones, maquetado y todo el proceso de publicación se desarrolló en el marco de la actual situación epidemiológica, en específico, durante el segundo año en que la misma se mantuvo activa. No obstante, de los artículos académicos recibidos solamente los que integran el dossier consideran a dicha enfermedad como tema central de su estudio; los demás trabajos que figuran en el volumen no mencionan este problema sanitario. Lo cual, nos induce a pensar que fueron elaborados tiempo atrás, en la denominada época “prepandémica”, cuando aún nada sabíamos de tal enfermedad. Suponemos que en el futuro esta tendencia cambiará y los artículos contendrán alguna mención directa o indirecta de la pandemia. Esta afirmación se sustenta en un hecho real, tangible y comprobable: en el impacto que la enfermedad está provocando en la vida individual y colectiva de las personas y en la trascendencia que la misma ha adquirido en el ámbito social, cultural, económico, político y organizativo de quienes habitamos este mundo.

Algunos expertos sostienen que estamos ante un “momento bisagra de la historia de la humanidad”: un antes y después. Un momento en el cual lo establecido, es decir, lo cotidiano, se transforma y en su lugar emergen maneras distintas de organizarse, estudiar, trabajar y vivir. Otros, en cambio, sostienen que la pandemia no habría hecho más que visibilizar y externar las vulnerabilidades padecidas desde antaño. Sea una situación de cambio abrupto o una continuidad, lo cierto es que en el futuro los escritos contendrán distintas palabras para referenciar este momento histórico. De forma expedita y en atención a lo acontecido, la Real Academia Española ha incluido en el diccionario nuevos vocablos relacionados con la pandemia. Destacamos dos adjetivos que hacen alusión a situaciones temporalmente cercanas al momento de mayor intensidad de la enfermedad en el

mundo. Me refiero a los términos *precovid*¹ y *poscovid*². El primero presenta las variantes con guion y con el prefijo separado de la base (*pre-covid* y *pre covid*), así como la forma compleja *precovid-19*, teniendo como sinónimos los términos *prepandemia*, *precoronavírico/a* y *precovidico/a*. Todos los cuales significan lo sucedido antes de la pandemia de COVID-19, es decir, antes de diciembre de 2019. Mientras que el segundo adjetivo que se ha incorporado admite las siguientes formas gráficas: *postcovid* y *post-covid*, y tiene como sinónimos los términos *poscoronavírico/a*, *poscoronavirus* y *poscovidico/a*, los cuales hacen alusión a lo que ocurrirá cuando termine la pandemia.

De este modo, observamos cómo el lenguaje español mediante la creación de nuevos términos se ajusta a los hechos ocurridos. La pandemia será un punto de referencia y representará un hito en el tiempo histórico, un auténtico demarcador temporal imposible de omitir cuando tratemos problemas sociales y culturales de la actualidad.

La pandemia y los cambios en la revista

Nosotros también recordaremos mucho este periodo pandémico, ya que durante el mismo se aceleraron ciertas ideas que, desde antaño, lentamente venían gestándose en la revista. Una de ellas se relaciona con el financiamiento de la publicación. Un asunto que siempre ha sido preocupante, pero que durante este periodo se magnificó, al saber que los recursos institucionales debían ser destinados a problemas de mayor urgencia. En otro número de *Antrópica* ya hemos tratado este asunto. Así, por ejemplo, en la editorial del número 10 titulada *La reciprocidad académica y su papel en las universidades públicas* presentamos un cuadro en el cual detallamos los gastos necesarios para publicar cada ejemplar de esta revista. Entonces, mencionamos el verdadero problema que nos aqueja, que no es otro que el de no estar contemplados dentro del presupuesto institucional. También señalamos un punto que aún sostenemos con firmeza: nuestra negativa a cobrar a los autores y monetizar la publicación mediante el cobro por descargas.

La gratuidad de la revista está ampliamente justificada y la defenderemos hasta el final de los tiempos. El hecho de “cobrar por publicar” es negativo para todos los académicos, en especial, para quienes laboran en instituciones públicas que dependen del presupuesto de los gobiernos locales o del estado nacional. La razón es muy sencilla: si nosotros apoyamos esta medida deberíamos esperar que otras revistas hagan lo mismo, pero si esta modalidad se propaga ¿De dónde obtendrían las universidades o facultades públicas el dinero para que sus profesores puedan publicar un artículo en tales revistas científicas? ¿Cómo esperar que en el

1 <https://www.rae.es/dhle/precovid>

2 <https://www.rae.es/dhle/poscovid>



futuro nos den dinero para publicar si hoy no recibimos apoyo económico alguno para investigar?

De manera que, aprovechando el *impasse* de la contingencia, decidimos iniciar las gestiones con los colegas de la Fundación de la UADY y la Oficina de Procuración de Fondos de la misma Universidad para diseñar algún mecanismo de financiamiento. De las propuestas contempladas, hubo dos que nos interesaron: 1) contar con un patrocinador, ya sea una empresa privada o una organización internacional y 2) crear un sistema de donatarios semejante al que actualmente emplea la Orquesta Sinfónica de Yucatán, el cual establece una escala de donaciones según el tipo de aporte recibidos.

Estas ideas aún están en estudio y a la brevedad esperamos encontrar una forma o un mecanismo de financiamiento genuino y acorde con los objetivos que motivan esta iniciativa editorial. Para que, de ese modo, podamos crecer, ampliar nuestra cobertura, mejorar el proceso editorial, incorporar nuevos mecanismos de edición, trabajar sin sobresaltos, con certidumbre y, sobre todo, perdurar en el tiempo. Por el momento, nos resta agradecer todo el apoyo recibido por la Dirección de la Facultad de Ciencias Antropológicas, que siempre ha estado atenta a nuestras solicitudes y ha realizado todo lo necesario para que esta publicación salga adelante.

La pandemia, Servicio Social y corrección de estilo

A partir del actual número dejaremos de realizar la tarea de corrección de estilo a los artículos de la revista. De manera que, los trabajos aprobados deberán ser revisados por los autores. Hasta el ejemplar anterior, el 14, esta actividad era posible gracias al apoyo de alumnos/as de la Licenciatura de Literatura Latinoamericana de la UADY. Pero, lamentablemente, en la penúltima convocatoria del Servicio Social de la UADY la propuesta que veníamos aplicando desde hace años fue rechazada y no pudimos renovar esta actividad. Para nosotros este fallo fue lamentable, ya que nos perjudicó en un momento en el cual estábamos vulnerables por la pandemia: realmente fue una noticia desagradable. Pensábamos que en las actuales circunstancias la institución iba a tener cierta empatía con los proyectos editoriales orientados a la divulgación de la ciencia, pero no fue así. La razón de esta decisión fue, según los evaluadores, que “En el proyecto no enunciamos el impacto a una problemática social”. Nosotros consideramos que esa idea en torno a la revista es equivocada, desacertada y muy perjudicial porque en el proyecto presentado hemos expresado con claridad una problemática, que no es otra que la de difundir y divulgar contenidos científicos, producto de la labor de investigación de alumnos, profesores y académicos del orbe. Una tarea que venimos desarrollando desde hace 8 años de forma ininterrumpida en el marco de una sociedad de la información donde la ciencia y las TICs ocupan un lugar de gran relevancia (hasta el grado de ser necesidades básicas y elementales).



Por lo expuesto, desde el actual número los autores serán responsables de la corrección de sus trabajos. Desde cierta perspectiva, esta decisión nos favoreció porque, de este modo, las labores de publicación son más expeditas y, además, los lectores pueden conocer a los autores tal como son, sin arreglos ni maquillajes.

Contenido de la revista

El actual número está integrado por cinco artículos académicos, una entrevista, dos trabajos de fotografía etnográfica y el dossier coordinado por Eloísa Alcocer Vázquez que se titula “*Enseñar en tiempos de COVID-19*” y en el cual se reúnen trabajos que tratan sobre lo ocurrido durante la pandemia en el ámbito de la educación en Yucatán. ☸





La compleja simbiosis de la alternancia y la debilidad democrática en Tabasco, 2012-2020

The complicated symbiosis between democratic alternation and weakness in Tabasco, 2012-2020

Rubén Darío Ramírez Sánchez

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

<https://orcid.org/0000-0002-8766-0233>

rubendario105@hotmail.com

Recibido: 25 de abril de 2021

Aprobado: 30 de octubre de 2021

Resumen

El objetivo de este trabajo es comprender los problemas que han restringido la consolidación democrática en Tabasco durante los gobiernos de la alternancia emanados del PRD y Morena en los años 2012 y 2018. Para ello se empleó un enfoque sociológico e histórico. A partir del método cualitativo se recuperaron testimonios de actores claves en el proceso. Se aplicaron otros instrumentos de recolección de información como la observación participante, las entrevistas semiestructuradas y la revisión bibliográfica y hemerográfica. Los resultados permiten observar que el proceso de alternancia ha derivado en un significativo pluralismo que está permeado por los valores y prácticas de una cultura política autoritaria que limitan la consolidación democrática. La investigación permite concluir que la debilidad democrática se configura a partir de una endeble sociedad civil frente a una clase política hegemónica y los magros resultados de las gestiones gubernamentales en la entidad.

Palabras clave: democracia, alternancia, correlación de fuerzas, pobreza, inseguridad.

Abstract

This study addresses the problems that have restricted the democratic consolidation in Tabasco during the government alternation emanated from the PRD and Morena political parties in 2012 and 2018. For this, a sociological and historical approach was followed. Based on the qualitative method, we were able to recover testimonies from key actors in this process. Other information gathering instruments were used, such as participant observation, semi-structured interviews, and bibliographic and hemerographic reviews. The results obtained in this study show that the alternation process has resulted in a significant pluralism permeated by the values and practices of an authoritarian political culture that limits democratic consolidation. This research concludes that democratic weakness results from a weak civil society in the face of a hegemonic political class and the meager results of the government.

Keywords: democracy, alternation, correlation of forces, poverty, insecurity.

Introducción

La construcción democrática en Tabasco constituye una lenta travesía donde se imbrican los procesos de transformación económica y política. El primero comprende el ensamblaje que vivió la entidad a partir de la imposición del modelo desarrollista neoliberal (Uribe, 2003), el cual hizo dependiente a la economía local de los recursos petrolíferos. Así fue como la crisis petrolera de los años noventa y dos mil precarizó las finanzas de los gobiernos estatales y municipales. En el último lustro, el desempleo alcanzó a más de cien mil tabasqueños, en tanto que el número de pobres se mantuvo estable, al pasar de 1.5 millones en el año 1990 a 1.2 millones en el 2008 y 1.4 millones en el 2018 (CONEVAL, 2018). Un factor central de esta precarización social fue la debilidad de las finanzas estatales y municipales ocasionada por la entrada en vigor de la nueva Ley de Coordinación Fiscal, derivada de la reforma energética en el año 2014. Dicha ley modificó la asignación presupuestal de recursos petrolíferos a los estados y limitó de manera importante la llegada de recursos. La falta de inversión en otros sectores productivos propició que Pemex y los gobiernos estatales y municipales se mantuvieran como la principal fuente de empleo, lo cual provocó una acelerada expansión burocrática. Esto se tradujo en una carga presupuestal insostenible para las administraciones municipales que culminaron inmovilizadas por los laudos promovidos por trabajadores despedidos, calculados a la fecha en 700 mil millones de pesos (Albert, 2021).

El segundo proceso fue la álgida liberalización política y electoral que implicó la erosión del régimen de partido de Estado. Esto constituyó un avance significativo hacia el pluralismo, el cual derivó en un radicalizado bipartidismo entre el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) que entronizó la contienda por los ayuntamientos, el congreso y el gobierno estatal (Curzio, 1995; Ramírez, 2019). Este incipiente tránsito a la democracia, además de agregar valores de participación y competencia, dio paso a un proceso permanente de alternancia. La contienda política adquirió una nueva fisonomía no violenta, donde el votante aprendió a castigar en las elecciones las deficiencias del partido gobernante. Otra expresión de este pluralismo fue la intensa y permanente migración de dirigentes priistas hacia las fuerzas opositoras emergentes. Dicha migración posibilitó el reagrupamiento de la clase política,¹ la normalización del transfuguismo y la prevalencia del linaje familiar como una vía de acceso a las candidaturas y a los cargos en la administración gubernamental.

1 La *clase política* se refiere a individuos provenientes de distintos estratos socioeconómicos, quienes se relacionan y actúan en común acuerdo para cumplir alguna finalidad, primordialmente la toma del poder político. Se integra por el conjunto de todos los partidos políticos que hacen vida política activa dentro de una sociedad determinada, que al administrar el aparato del Estado se constituye inmediatamente en clase gobernante (Mosca, 2004).



A pesar de los cambios sustantivos en materia económica y política, la construcción democrática en la entidad siguió enfrentando desafíos complejos que han complicado su consolidación, los cuales se abordan en los siguientes apartados.

El tránsito a la democracia

Los estudiosos de la transición a la democracia² la consideran un largo proceso con distintas etapas, cuya particularidad depende de la historicidad regional que la circunda. O'Donnell y Schmitter (1988: 19-30) sostienen que el tránsito a la democracia pasa por un proceso de *liberalización* y *democratización*, donde suelen estar presentes cambios y permanencias de un régimen político autoritario en crisis y otro democrático que empieza a edificarse. Esto se debe a que la transición no suele ser un proceso automático y homogéneo. Pueden existir procesos de liberalización sin democratización, lo cual significa un cambio parcial de las estructuras políticas autoritarias. Esta variación da lugar a un *Estado híbrido* donde se imbrica el ejercicio de gobierno democrático con prácticas autoritarias, por lo que las democratizaciones pueden representar distintos estados de construcción. De acuerdo con Morlino (2005), pasado el proceso de *liberalización* (el cual constituye un arduo camino que le da garantías de participación a las mayorías mediante el voto electoral que garantiza el disenso y la oposición) empieza la consolidación de una poliarquía abierta que da poder al pueblo e impone reciprocidad entre los representantes con respecto a sus electores (Dalh, 1970; Sartori, 1957, 1983). Esto significa que pasada la etapa liberalizadora las democracias entran en un proceso de *instauración*. Es entonces cuando tiene lugar la construcción de las principales estructuras del régimen, a través del establecimiento de instituciones electorales independientes, organizaciones colectivas, derechos civiles y políticos, el fortalecimiento del pluripartidismo y la regulación del equilibrio de las relaciones entre los poderes legislativo y ejecutivo (Morlino, 2005: 150).

Aunque la instauración debería anteceder a la *consolidación*, el tránsito a la democracia no es un proceso lineal: presenta fluctuaciones y depende del contexto. Esto significa que la instauración puede desembocar en una nueva crisis del sistema político, donde el afianzamiento es una de los posibles resultantes de la instauración, más no el camino obligado. Para Morlino (2005: 173-174), la

2 En este trabajo el concepto de *transición* es retomado de Morlino, quien la define como “aque- llos regímenes precedidos por una experiencia autoritaria o tradicional el cual experimenta un inicio de apertura, liberalización y parcial ruptura de la limitación del pluralismo” (2005: 62). Y el concepto de *democracia* es retomado de Domínguez, quien la concibe como “la posibilidad de que la población participe en procesos decisorios que afectan el interés general-y por supuesto el interés particular, entonces hace falta mucho más, además de los procesos formales de delegación del poder público a través del voto en la urna, para hablar de una transformación democrática profunda y duradera” (2013, p. 83).



consolidación democrática es “el proceso de definición-fijación en sus caracteres esenciales, y de adaptación en los secundarios, de las distintas estructuras y normas particulares del régimen democrático, promulgadas también en el transcurso del tiempo”. La consolidación es considerada el estado estable de la democracia, con un ordenamiento institucional igualmente estable. Durante este estado las instituciones y mecanismo funcionan correctamente. Esto permite garantizar la libertad e igualdad. También permite satisfacer completamente las necesidades de los ciudadanos mediante el respeto a la ley, la rendición de cuentas y la capacidad de respuesta que encuentran los ciudadanos y la sociedad civil frente a sus demandas (Morlino, 2005: 261). Esto implica que pasado el proceso de instauración e iniciado el de consolidación podemos estar ante dos escenarios posibles. Por un lado, el arribo a una *democracia de calidad*, la cual se manifiesta a través del establecimiento de un régimen ampliamente legitimado, estable, frente al cual los ciudadanos se manifiestan plenamente satisfechos (Morlino, 2007). Por otro lado, la aparición de una *democracia ineficiente*. Esta forma de la democracia se caracteriza por tener “un sistema legal poco conforme con los valores democráticos, con una corrupción difundida o presencia de organizaciones criminales, una limitada independencia de los jueces, tiempos de duración muy largos de lo contencioso, altos costos de acceso a los tribunales” (Morlino, 2005: 285).

En México, el tránsito a la democracia ha sido un *proceso prolongado*, gradual, de larga duración y con énfasis en lo electoral (Cadena y López, 2011). Esto se debe a que en muchas regiones se presentan altibajos y evidencian una falta de consolidación. A pesar de que se ha incorporado la incertidumbre sobre el posible ganador de las elecciones, persisten algunas coacciones a la hora de emitir el voto y faltan mecanismos de transparencia y acceso a la participación política. Además, hay una débil fiscalización del flujo del dinero en las campañas, fundamentalmente el que proviene del narcotráfico. Esto se debe a que la reducción del poder del gobierno central en los estados del país ha tenido efectos diferenciados; en algunos ha propiciado tendencias democratizadoras y en otros ha permitido la instauración de “autoritarismos subnacionales”. Es en los segundos donde los cacicazgos locales han tenido plena libertad para hacer uso discrecional de los recursos públicos, imponer y “consolidar proyectos autoritarios provinciales” (Gibson, 2006: 220). Esto ocasionó que el tránsito a la democrática haya derivado en procesos inacabados de construcción institucional, muchos de ellos capturados por las inercias del viejo régimen. El resultado de estos procesos inacabados ha sido la apertura de espacios para la emergencia y establecimiento de poderes fácticos e ilegales al margen del Estado.

La falta de consolidación ha derivado en una *democracia débil o ineficiente* (Benítez, 2015: 129, 130). Esto se debe a que no se han logrado afianzar elecciones libres, ni establecer un ejercicio gubernamental eficaz que disminuya



la desigualdad, amplíe las libertades y garantice seguridad a los gobernados. Esta insolvencia ha posibilitado que en algunas regiones de México la democracia se encuentre sujeta a las viejas estructuras del régimen autoritario y de privilegios que, durante siete décadas, imperó en el país a través de las familias y grupos formados en los valores y prácticas no democráticas del PRI.

En este contexto podemos considerar que, si bien el desmoronamiento del sistema de partido único permitió la construcción de un pluralismo partidario, también abrió intersticios para el reacomodo de una hegemonía antidemocrática, embrionaria de una “representación consentida”. Este desmoronamiento no modificó sustancialmente el rostro autoritario del régimen, el cual tolera un ejercicio de poder despótico y corrupto, frente a una ciudadanía mayoritariamente reducida a la participación electoral (Durand, 2010). De ello se deriva que el control de la representación en los estados se mantenga bajo el dominio de una clase política hereditaria del poder local, que ostenta las dirigencias partidarias y las burocracias gubernamentales. Así es como la democracia representativa se ha constituido en una vía plausible para la renovación de las familias dinásticas. Estas inercias permiten la configuración de democracias parciales o “delegativas” (O’Donnell, 1994), reducidas a un procedimiento representativo bajo el control de gobernantes absolutos, sin poderes legislativos y judiciales autónomos.

En este proceso de construcción democrática emergen también cuestionamientos sobre el papel de las élites y la función de la clase política. Los representantes de la corriente elitista del poder explican a las élites como un círculo cerrado de administradores especializados para entender los asuntos públicos y dirigir a una mayoría. Gaetano Mosca, uno de sus defensores, considera que toda sociedad necesita ser dirigida por “una clase especial” o “una minoría organizada jerárquicamente” (2004: 94), la cual “dirige el timón del Estado”. Esta clase se rota o sustituye permanentemente en la dinámica democrática. Sin embargo, otros liberales que consideran a las élites como “necesarias” para la democracia, también las ubican como capas “conspiratorias” (Meisel, 1993) y “extractivas” (Acemoglu y Robinson, 2012), debido a que éstas funcionan como una plaga que se incrusta en las instituciones públicas y dedica sus esfuerzos a su propio bienestar y al del grupo al que pertenecen. Además, concentran el poder en manos de una élite reducida y fijan pocos límites al ejercicio de su poder, por lo cual se constituyen en un obstáculo para el avance democrático. Otros autores ponen en duda que la democracia sea el gobierno del pueblo. Schumpeter (1983) la considera una lucha competitiva entre diversas élites por obtener el respaldo del pueblo para que una de ellas gobierne en representación de dicho pueblo. Es por ello que no hay democracia sin élites en competencia. Tanto Sartori (1993) como Dahl (1993) profundizan en esta discusión y consideran que la presencia de las élites no impide que la democracia pueda constituirse en una poliarquía. Sin



embargo, advierten la necesidad de que el poder se distribuya en varios centros en donde la democracia permita seleccionar una élite para gobernar en representación de los ciudadanos. Por lo cual la consolidación de la democracia hace necesaria la existencia de varias élites y varios centros de poder que den equilibrio y abran la participación a las mayorías en las decisiones públicas que los involucran.

Pluralismo y nueva correlación de fuerzas

La erosión del partido de Estado en México dio paso a la construcción de una nueva correlación de fuerza en muchos ámbitos de poder. Con expresiones diferenciadas en las entidades federativas, este nuevo equilibrio contribuyó a limitar parcialmente el control que los gobiernos ejercían sobre las elecciones. Al mismo tiempo, dio una relativa libertad y autonomía a los medios de comunicación, introdujo algunos derechos civiles y ciertas garantías de que la disputa por el gobierno sería a través de elecciones competitivas (Linz, 1990). Esta pluralización aportó incertidumbre a los resultados electorales y permitió que los partidos opositores contaran con mecanismos legales de impugnación electoral. De esta manera se redujeron considerablemente las acciones de resistencia civil o movilización callejera en favor de la defensa del voto y en contra de los fraudes electorales, tal como había sucedido en Tabasco durante los años noventa, con múltiples episodios violentos regularmente en perjuicio de una oposición en ciernes (Cedeño, 1995, 1999; Curzio, 1995).

En esta apertura de la vida política estatal, la conformación del PRD jugó un papel central. Al asumir la doble función de partido-movimiento logró generar una amplia estructura electoral y de movilización social que lo posesionó gradualmente como la principal fuerza opositora en el campo político-electoral. Sin embargo, su crecimiento fue gradual debido al dominio territorial y el control político que ejercía el PRI en la entidad. Durante la elección de 1992 obtuvo sus tres primeras diputaciones mediante la representación proporcional (RP), hasta convertirse en la segunda fuerza política de la entidad y constituirse en un factor de equilibrio en la representación legislativa local. A pesar del avance de la oposición en Tabasco en el proceso transicional, el PRI es el partido que más diputados ha tenido en las distintas legislaturas. Tuvo un control casi absoluto en la década de 1990, ya que el 49.5% de los diputados de mayoría relativa (MR) y de RP provenía de este partido. El PRD, por su parte, ha logrado el 32.1% de los diputados, sumando el mayor número en la década de 2000. En el caso de Morena destaca que con tan solo dos participaciones electorales, las de 2015 y 2018, su presencia legislativa representa el 6.2% de los diputados y ostenta la mayoría de los escaños en la presente legislatura. En tanto que el Partido Acción Nacional (PAN) sólo ha logrado el 4.9% de los escaños. La tabla 1 muestra esta correlación de fuerzas a lo largo del proceso transicional.



Tabla 1. Diputados por partido 1986-2018

Año	Partido	Diputados MR	Partidos	Diputados RP
1986-1988	PRI	17	PPS	4
1989-1991	PRI	17	PRI PPS PFCRN	3 3 2
1992-1994	PRI	17	PRI PRD PAN PFCRN	3 5 2 2
1995-1997	PRI PRD	15 2	PRI PRD PAN	5 5 2
1998-2000	PRI	18	PRI PAN PRD	1 1 11
2001-2003	PRI PRD	12 6	PRI PRD PAN PT	4 6 2 1
2004-2006	PRI PRD PAN	8 12 1	PRI PRD PAN PVEM	5 6 2 1
2007-2009	PRI PRD	10 11	PRI PRD PAN	9 4 1
2010-2012	PRI PRD PAN PANAL	12 6 2 1	PRI PRD PAN PVEM	7 5 1 1
2013-2015	PRI PRD PT	3 17 1	PRI PRD PAN PVEM PT PANAL MC	3 3 1 1 1 1 1



2016-2018	PRI PRD PVEM MORENA PAN	4 11 3 2 1	PRI PRD PVEM PAN PT MC	4 2 2 2 1 1
2018-2021	MORENA	21	PRI PRD PVEM	5 6 3
12 elecciones	7 partidos	230 diputaciones		137 diputaciones
Total diputados: 367				
Total de diputados por partido 1986-2018				
Partido	Diputados MR		Diputados RP	Total
PRI	133		49	182 (49.5%)
PRD	65		53	118 (32.1%)
PAN	4		14	18 (4.9%)
PVEM	3		8	11 (2.9%)
MC			2	2 (0.5%)
PANAL	1		1	2 (0.5%)
PPS			4	4 (1.08%)
PFCRN			4	4 (1.08%)
PT	1		2	3 (0.8%)
Morena	23			23 (6.2%)

Fuentes: Elaboración propia con datos del Catálogos de diputados, Archivo del poder legislativo “Gabriela Gutiérrez Lomasto, Congreso del Estado de Tabasco, IEPCT, 2015.

Este nuevo equilibrio en la correlación de fuerzas también se expresó a nivel municipal a partir del triunfo de los partidos opositores que dio paso a la conformación de gobiernos no priistas (Cursio, 2000). Alcanzó su nivel máximo en la elección de 2003, cuando el PRD ganó 11 de las 17 alcaldías. No obstante, el declive del PRI en el proceso transicional, este partido ha gobernado 62.2% de los ayuntamientos. Por su parte, el PRD lo ha hecho en el 26.4% de los ayuntamientos, así ha logrado consolidarse como el partido dominante en las elecciones de 2012 y 2015. Morena, por su parte, con solo dos participaciones electorales ha gobernado el 7.8% de los ayuntamientos. Fueron las elecciones del año 2018 las más fructíferas para esta fuerza política, ya que ganó 16 de las 17 presidencias municipales. La tabla 2 muestra el posicionamiento en las administraciones municipales por partido.



Tabla 2. Presidentes municipales por partido 1986-2018

Año	Partido	No. Municipios
1986-1988	PRI	17
1988-1991	PRI FDN	17 0
1991-1994	PRI PRD	14 3*
1994-1997	PRI PRD	13 4
1997-2000	PRI PRD	17 0
2000-2003	PRI PRD	12 5
2003-2006	PRI-PVEM PRD	6 11
2006-2009	PRI PRD-PT	10 7
2009-2012	PRI-PANAL PRD PAN PT	9 5 2 1
2012-2015	PRI-PVEM-PANAL PRD-PT-MC PT	7 10
2015-2018	PRI- PRD-PANAL PRD PVEM PAN MORENA	4 6 3 2 1 1
2018-2021	MORENA PRD PVEM	15 1 1
12 elecciones	7 partidos participantes	204 cargos en disputa
Total de presidencias municipales por partido 1988-2018		
PRI		126 (61.7%)
PRD		55 (26.9%)
PAN		3 (1.4%)
PVEM		3 (1.4%)
PT		1 (0.0007%)
MORENA		16 (7.8%)

Fuente: Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Tabasco (IEPCT), 2015, 2018.

* En los municipios de Nacajuca, Macuspana y Cárdenas se establecieron Consejos municipales.



La emergencia de nuevas fuerzas políticas y la construcción de nuevos equilibrios en la representación legislativa y en los gobiernos municipales es un signo del avance progresivo hacia la pluralización de la vida política. Esto ha cimentado la construcción democrática en los gobiernos subnacionales con importantes modificaciones en la estructura institucional y en la propia cultura política. Sin embargo, los gobiernos de la alternancia enfrentan múltiples desafíos, como la fuerte insolvencia presupuestal para atender las demandas ciudadanas y la poca eficiencia en el manejo de los recursos públicos. Estos desafíos se han constituido en el nutriente de la insatisfacción social y la principal motivación del electorado para castigar el ejercicio gubernamental. La lenta consolidación de los procesos democráticos, principalmente el de la eficacia gubernamental y la gobernanza, empieza a afianzarse como una de las principales razones de la insatisfacción y el desencanto con la democracia, la política y los políticos.

Consolidación democrática prolongada

El tránsito que vivieron los gobiernos subnacionales permitió la construcción de un andamiaje institucional cuyo objetivo fue darle cauce a la consolidación democrática. Sin embargo, en este proceso han emergido obstáculos que han limitado su consolidación, tales como la “crisis de representación, debilidad institucional, desigualdad, corrupción, Estados de derecho débiles, elevados niveles de inseguridad ciudadana, amenazas a la libertad de expresión y una larga lista de pendientes” (Morlino, 2014: 10).³ Aquí resulta significativo cuestionar: ¿cómo podemos evaluar el avance y eficacia en los gobiernos subnacionales? En ese tenor, Roberts (2010: 31) considera que la calidad y legitimidad democráticas se valoran a partir de la capacidad que los gobiernos tienen para responder o satisfacer las necesidades de sus gobernados mediante: la puesta en marcha de políticas públicas que atiendan sus demandas; la participación ciudadana en el diseño, aplicación y evaluación de éstas, así como la rendición de cuentas. Sin embargo, la falta de eficacia de los gobiernos democráticos para atender los problemas sociales ha ocasionado el desencanto ciudadano hacia los partidos políticos y ha expandido la insatisfacción y el rechazo al orden establecido. Este déficit en la eficacia gubernamental tiende a conformar lo que Pharr y Putnam (2000) denominan una “democracia insatisfecha”. Esta forma de la democracia se caracteriza por el detrimento en la capacidad que tienen los actores políticos de actuar en reciprocidad con los intereses y deseos de los ciudadanos, así como por la desconfianza en las instituciones públicas de gobierno: el poder legislativo, las fuerzas policiales y armadas, el sistema jurídico y la aplicación de la ley.

³ Esta falta de funcionalidad de la democracia se refleja en la percepción que los mexicanos tienen de ella, ya que aunque el 57% están de acuerdo que es el mejor sistema de gobierno, el 84 % consideran que se encuentra poco o nada satisfecho con la democracia (Latinobarómetro, 2018).



En Tabasco, la consolidación democrática presenta visos positivos. Uno de ellos es la confianza que los actores políticos y la ciudadanía tienen sobre las autoridades electorales, la cual ha permitido normalizar que las inconformidades electorales se disipen en los tribunales. Sin embargo, estas expresiones de un nuevo régimen coexisten con los usos y costumbres de una cultura política hegemónica que se expresa en la concentración del poder de los ejecutivos estatales. Dicha concentración de poder se fortaleció a partir de la derrota presidencial del PRI en el año 2000. El resultado de esas elecciones fisuró la verticalidad centralista del ejecutivo federal que controlaba a los gobernadores (Hernández, 2008); lo que permitió que los titulares de los gobiernos subnacionales asumieran el control casi absoluto de las decisiones en detrimento de los otros poderes locales. Otro elemento que complejiza la consolidación de estas transiciones es la ruptura del equilibrio que se vive en los congresos locales, ya sea porque el partido gobernante logra obtener la mayoría absoluta y con ello extralimitar su capacidad de decisión frente a los otros poderes y fuerzas, o porque la oposición supera la fuerza del partido en el poder y dificulta la eficacia de las decisiones del gobierno. De acuerdo con Morlino (2014: 45), en este proceso la “bipolaridad entre dos partidos, o entre líneas partidarias o coaliciones, debilitan la importancia y la fuerza de la rendición de cuentas electoral”.

La elección federal de 1997 en México consolidó el proceso de *liberalización* como primera etapa del proceso de *democratización*, debido a que permitió la conformación de un Congreso federal autónomo e independiente que fungió como contrapeso de las decisiones y actos del poder ejecutivo. Sin embargo, en los gobiernos subnacionales, los congresos han mantenido un comportamiento propenso a los intereses de los gobernadores. En Tabasco, no obstante que se equilibró la representación de las fuerzas partidarias, la subordinación del poder legislativo al ejecutivo ha sido invariable, lo cual ha permitido a los gobiernos estatales y municipales esquivar la rendición de cuentas. Tanto en los gobiernos de Roberto Madrazo Pintado (1994-2000) como en los de Arturo Núñez Jiménez (2012-2018) y Adán Augusto López Hernández (2018-2024), a pesar de las múltiples observaciones realizadas por órganos de revisión sobre el mal manejo de recursos, el PRI, el PRD y Morena establecieron mayorías legislativas para aprobar las cuentas públicas municipales y estatales.⁴ La tabla 3 muestra esta situación

4 Uno de los pendientes de la construcción democrática es el correcto funcionamiento de los partidos políticos, pues dentro de ellos tienen lugar negociaciones ocultas entre grupos de poder y poderes fácticos poderosos. Es por ello que sólo el 11% de los mexicanos confía en los partidos políticos y el 76.5 % cree que hay mucha corrupción en ellos, mientras que sólo el 22% confía en los congresos (Latinobarómetro, 2018).



Tabla 3. Cuentas públicas municipales en Tabasco 2015-2018

Año	Ayuntamientos	Observación en millones de pesos (mdp)	Mayoría en el congreso	Dictamen
2007	PRD: Macuspana y Cárdenas	50 mdp	PRI	Reprobadas
2009	PRD: Comalcalco	22 mdp	PRI	Reprobada
2015	Centla, Macuspana, Tacotalpa, Comalcalco, Nacajuca, Paraíso, Huimanguillo (reprobada)	1250 mdp	PRD	Aprobadas
2017	Centla, Macuspana, Teapa, Nacajuca, Cárdenas y Paraíso	212 mdp	PRD	Reprobadas
2018	Centro, Cárdenas, Centla, Balancán, Huimanguillo, Jalapa, Macuspana, Nacajuca, Paraíso, Tacotalpa, Teapa, Tenosique	800 mdp	Morena	Reprobadas
2019	Balancán, Centla, Jalapa, Macuspana, Tacotalpa, Teapa, Cárdenas, Centro y Paraíso	522 mdp	Morena	Reprobadas
2020	Jalapa, Macuspana	54.9 mdp	Morena	Reprobadas
Cuentas públicas del estado de Tabasco 2015-2018				
2017	PRI: André Granier Melo	5, 400 mdp	PRD	Reprobadas
2018	PRD: Arturo Núñez Jiménez	4, 497 mdp	Morena	Reprobadas

Fuente: Elaboración propia con información del Órgano Superior de Fiscalización (OSF), (Herrera, 2012; Diego, 2020).

Esta conformación de mayorías “conniventes” se ha convertido en uno de los principales obstáculos del proceso de rendición de cuentas. Destacan las cuentas de los años 1997, 2016 y 2018. En las primeras el PRI logró obtener la mayoría del congreso con la adhesión de tres diputados del PRD y uno del PAN, bajo la sospecha de haber sido “maiceados”⁵. En las de 2016, cuatro diputados independientes (emanados del PRI), uno del PAN, otro de Morena y uno más del PVEM (Partido Verde Ecologista de México) se sumaron a la fracción parlamentaria del PRD para que ésta obtuviera mayoría absoluta. Finalmente, en las cuentas del año 2018 cinco diputados del PRD se adhirieron a la bancada de Morena, lo cual permitió que ese partido lograra la mayoría absoluta en el congreso (Guzmán, 2016a).

En esta tradicional subordinación del poder legislativo a los gobernadores también median otros tipos de conflictos, como las discordancias entre los presidentes municipales y el gobernador o con sus dirigencias partidarias. Así

⁵ En el lenguaje político popular se utiliza para denominar a los diputados opositores que reciben algún tipo de soborno para apoyar las iniciativas del gobierno en turno.



aconteció en el 2015, cuando el congreso sólo reprobó la cuenta del municipio de Huimanguillo, no obstante que las observaciones financieras a las cuentas de los 16 municipios restantes superaban los mil doscientos millones de pesos. Aunque el Órgano Superior de Fiscalización del Estado (OSFE) argumentó que las irregularidades investigadas se debían a gastos no presupuestados que no fueron para beneficio del municipio, subyace también que la reprobación de esta cuenta se debió al conflicto entre el presidente municipal, Francisco Sánchez Ramos, y Juan Manuel Fócil, un miembro de la facción Alternativa Democrática Nacional (ADN), la cual tenía el control parcial del PRD estatal (Diego, 2017).

En 2016, el gobierno perredista obtuvo la mayoría en el congreso mediante la “adhesión” de cinco diputados de otros partidos a su bancada: uno del PRI, dos de Morena, uno del PVEM y uno del PAN. Así fue como se construyó una mayoría que les permitió aprobar las cuentas públicas de 2015 del gobierno estatal y los ayuntamientos. A pesar de que las observaciones del OSFE indicaban que en la mayoría de las cuentas subyacía un mal manejo de los recursos públicos, fueron aprobadas y defendidas por la fracción del PRD, bajo el argumento de que “la fracción parlamentaria del PRD no está solapando corrupciones, no está maquillando cuentas públicas, ni está encubriendo a nadie” (Redacción, 2016).

A lo largo del proceso de transición en Tabasco, la correlación de fuerzas en el congreso estatal y la filiación partidaria del gobernante en turno han sido determinantes en la calificación de las cuentas públicas. De ahí que la construcción de mayorías subyace como un mecanismo de “colaboración” que favorece a los aliados y regularmente desfavorece a los adversarios, en detrimento de la consolidación democrática. Esta construcción aciaga de mayorías ha generado resultados adversos al evaluar las cuentas de los ex gobernadores acusados de corrupción, que no concluyeron sus administraciones con “buenas relaciones” con los ejecutivos entrantes, tal como sucedió en los últimos dos gobiernos de la alternancia. En el 2013, la cuenta del último año de gobierno de Andrés Granier Melo fue reprobada de manera unánime por la bancada perredista. El exgobernador fue llevado a prisión seis años por los delitos de defraudación fiscal y peculado, cuyo proceso continúa abierto.

En el caso de Arturo Núñez, la revisión de las cuentas públicas presenta una doble cara. La del año 2017 inusualmente fue aprobada en el pleno del Congreso con veintitrés votos a favor, ocho en contra y una abstención. Los votos a favor fueron de Morena y del PRD, en tanto que el PRI y el PVEM votaron en contra. La situación generó inconformidad social y política por un posible acuerdo subrepticio entre el gobierno de Morena y el ex gobernador. En tanto que la cuenta del año 2018 fue reprobada por la Primera ComisiónInspectora de Hacienda del Congreso, con cuatro votos a favor de los diputados de Morena y del PRI y un voto en contra del coordinador de los diputados del PRD, Agustín



Silva Vidal. El argumento del rechazo fue que no solventó observaciones por un monto de 4 497 297 438 pesos, que representan el 43.88% del ejercicio anual. En el mismo ejercicio de revisión también reprobaron la cuenta del Poder Judicial (Hernández, 2018 y Reyes, 2019). Los ejemplos abundan para argumentar que la transición abrió una nueva etapa de alternancia donde el PRD, y recientemente Morena, se han constituido como fuerzas políticas hegemónicas en el congreso del estado y han tolerado el mal ejercicio de recursos públicos y depreciado la rendición de cuentas. Todo esto agrega más ingredientes a la desconfianza social.

Otras de las principales deudas de la democracia en los países en proceso de desarrollo son su falta de afianzamiento y su incapacidad para enfrentar problemas estructurales referidos a la pobreza y la inseguridad. De acuerdo con Morlino (2005 y 2014), esto se debe a que, en la mayoría de los casos, los gobiernos tienen una debilidad institucional y enfrentan limitación en las finanzas, así como una restringida capacidad estatal para atender la pobreza, el desempleo e inseguridad, entre otros problemas sociales. En el caso de Tabasco, subyace además la falta de eficacia gubernamental para desarrollar otros sectores de la economía paralelos a la actividad petrolera, agudizada por la influencia de factores externos que le permitan enfrentar la pobreza. Entre los años 1990 y 2010, la actividad económica se mantuvo conexas a la actividad petrolera, la cual se convirtió en el basamento del proceso de “modernización forzada” o “ensamble desarrollista” y en la viga de las burocracias estatales para construir y sostener una amplia red de control político electoral (Tudela, 1992; Uribe, 2003). Sin embargo, la crisis petrolera –ocasionada fundamentalmente por la disminución de la producción de hidrocarburos, el desplome internacional del precio del petróleo en 2007 y la reforma petrolera peñanietista en 2014– generó que la producción nacional bajara un millón de barriles diarios y que la aportación de Tabasco a la producción nacional pasara del 25.5% en el año 2013 al 14% en el 2017 y 11.6% en el 2020 (SENER, 2020). La actividad petrolera representa en promedio el 44.5% del Producto Interno Bruto (PIB) del estado, de ahí que la crisis en este sector provocó que la entidad pasara de ser la octava economía más grande del país en 2013, con una aportación de 3.5% al PIB nacional, al lugar 17 en el 2018, con un aporte del 2.2% al PIB del país (INEGI, 2019; Ramírez, 2019a). A ello se suma el declive de la producción petrolera iniciado hace tres décadas (Uribe, 2003) e intensificado en el último lustro por el descenso de la producción nacional. Otro factor que incide es el precio de la mezcla mexicana en el mercado internacional, que pasó de 87.53 dólares por barril (US\$/b) en el año 2014 a 44.18 US\$/b, en el 2015 y 18.90 US\$/b, en el 2016. Para el año 2017 registró un precio de 46.39 US\$/b, en el 2018 alcanzó 61.89 US\$/b, en el 2019 disminuyó a 54.67 US\$/b. Para el año 2020, aunque llegó a cotizar debajo de cero, culminó el año alrededor de los 50 US\$/b, con una producción nacional de 1.87 millones de barriles diarios (INEGI, 2019; Banco de México, 2020; Pemex, 2020).



En paralelo, el gobierno estatal enfrentó la disminución de los ingresos petroleros que recibía de la federación por la entrada en vigor en 2014 de la nueva Ley de Coordinación Fiscal y la nueva regla de asignación presupuestal de recursos petrolíferos, que incluía a todos los estados en función del número de habitantes. Estos reajustes nacionales impactaron de manera importante la actividad económica y el empleo. La reducción de los contratos y de la plusvalía propició que las empresas sudamericanas y norteamericanas subcontratadas por Pemex, las cuales realizaban labores de exploración y servicios, abandonaran la entidad. El impacto de estos reacomodos repercutió negativamente en los sectores inmobiliario, arrendatario y de servicios, lo cual ocasionó, hasta 2018, el cierre de más de mil empresas locales ligadas a esta actividad (Vinagre, 2018). Al mismo tiempo, Pemex suspendió la concesión de recursos que hacía a los 17 ayuntamientos. Esta suspensión ocasionó un despido importante de empleados como medida para adelgazar el gasto corriente, que a la fecha alcanza el 80% de los presupuestos municipales.

La crisis de hidrocarburos y la falta de reactivación de otros sectores de la economía en Tabasco propició un masivo despido de trabajadores directos e indirectos de Pemex: la tasa de desocupación alcanzó un promedio nacional récord de 8% en los últimos seis años. En tanto que para el 2019 la tasa de desempleo se ubicó en 7.85%, para el 2020 durante el primer trimestre disminuyó a 5.3%, debido al cierre de la actividad económica por la pandemia de Covid-19. Los tres trimestres restantes del año 2020 aumentó a 6.7%, 7.4% y 7.5% respectivamente. Es decir que la tasa de desempleo anual se mantuvo por encima del 7.0%, cifra que supera la media nacional de 3.5% y mantiene a Tabasco en el primer lugar nacional de desempleos (INEGI, 2018, 2020; CONEVAL, con base en ENOE, 2020). En la última década, el estancamiento económico propició que más de la mitad de la población se mantuviera en la línea de pobreza. En el año 2008 se registró al 56.6% de la población en la línea de pobreza; para el 2018 al 56.2% que representa 1 382 300 tabasqueños en esta condición. Entre las mayores carencias de este sector de la población se ubican: el acceso a seguridad social, la alimentación y los servicios básicos en la vivienda. En lo que respecta al desempleo, en el año 2019 alcanzó el 7.09% y para el 2020 la tasa descendió a 6.4%. En tanto que la tasa de informalidad laboral pasó de 60.96% (58.7 nacional) en 2013 a 65% (56.7 nacional) en 2019 y 64.2% (56.3 nacional) en 2020 (INEGI-ENOE, 2019 y 2020).

La limitada capacidad financiera de los gobiernos estatales y municipales motivó un aumento sustancial en la deuda pública durante los gobiernos de Andrés Granier Melo y Arturo Núñez Jiménez. Esto sucedió en medio de acusaciones por mal uso de los recursos públicos, adeudos a proveedores y acreedores; el primero por más de 17 mil millones de pesos, en tanto que el segundo por más



de dos mil millones. A ello se suma el incremento de la deuda pública en los dos sexenios. La deuda pasó de 6 180 960 158 pesos en el año 2013 a 6 834 654 313 pesos en el 2018, 653 694 155 pesos más que el monto recibido en 2013. Para enfrentar esta situación, el gobierno morenista se planteó abrir una nueva línea de crédito (Esquivel, 2019). El triunfo de Morena en los gobiernos federal y estatal despertó nuevas expectativas de recuperación económica para la entidad. Dichas expectativas estaban motivadas por el efecto de los programas sociales y los proyectos de la refinería de Dos Bocas y, en menor medida, el Tren Maya. A pesar del confinamiento y el cierre parcial de la economía estatal por la pandemia de Covid-19, ésta presentó un ligero repunte en 2020, sin que se perciba en el gobierno estatal la implementación de políticas públicas dirigidas a diversificar e impulsar otros sectores de la economía.

Otro flanco para la evaluación de la democracia en los gobiernos subnacionales es la capacidad instrumental que el Estado despliega para enfrentar la inseguridad y hacer eficiente el sistema de justicia. En Tabasco, entre los años 2012 y 2019 la percepción de inseguridad pasó de 71.2% a 90.2%, primer lugar nacional, mientras que en el 2020 alcanzó 86.8% (ENVIPE, INEGI, 2012, 2019a, 2020). Esto se debe a que la imbricación de la delincuencia común y la violencia derivada del narcotráfico tiene incidencia directa tanto en la gobernabilidad como en el deterioro de la credibilidad y efectividad gubernamental para generar bienes políticos básicos. En el caso de la delincuencia común su expansión obedece, por un lado, a los desajustes sociales locales provocados por la crisis económica y, por otro lado, a la pérdida de legitimidad de la burocracia estatal asociada a su ausencia o laxidad en la aplicación de las normas. Ello ha potenciado la expansión de la apropiación ilegal de la propiedad privada y representa un quebranto parcial de la relación Estado/sociedad (Ramírez, 2019). En el caso del narcotráfico, éste obedece a procesos estructurales más amplios. Entre ellos se encuentran: la apertura económica global, el control del mercado de bienes locales y la posición fronteriza con el sur del país. Otro factor son los espacios de poder que abrió el proceso de transición política y que no fueron copados por el Estado u otros actores legales. Esta situación permitió la emergencia y el posicionamiento de los grupos ilegales dedicados al tráfico de drogas, frente a los cuales los estados subnacionales no tienen capacidad de respuesta (Astorga, 2001).

El asentamiento de los cárteles de las drogas en la última década ha ocasionado que los gobiernos constitucionalmente electos se vean limitados en su capacidad técnica para enfrentar a estos poderes paralelos, brindar seguridad y salvaguardar los bienes de la población (Arellano, 2009: 149). La actividad del narcotráfico ha tenido una expansión progresiva en Tabasco, desde los gobiernos de Manuel Andrade Díaz y Andrés Granier Melo (en el cual el crimen organizado infiltró la Secretaría de Seguridad Pública), así como en el de Arturo Núñez



Jiménez y el de Adán Augusto López Hernández (2018-2024). En este periodo, se expandieron las células de los cárteles Jalisco Nueva Generación, del Pacífico, del Golfo y Zetas. Esto ha sucedido particularmente en la región de la Chontalpa, frontera con Veracruz, donde subyace el robo y comercialización de combustible o *huachicol*, controlado por bandas locales ligadas al cártel de los Zetas (Ramírez, 2019). En cuanto a este tema la presencia del Estado puede variar, desde tener una presencia testimonial, ser omiso, hasta mantener algún tipo de connivencia con los grupos delictivos.

La expansión del crimen organizado en Tabasco llegó a su máximo nivel entre los años 2015 y 2018, cuando la entidad se ubicó en el primer lugar nacional en nueve de los doce delitos monitoreados por el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. Para el 2019, durante el gobierno morenista, algunos delitos comunes descendieron. Sin embargo, el número de homicidios dolosos relacionados directamente con la actividad del narcotráfico fue de 564, mientras que en 2020 fue de 508, variación que pueden obedecer al confinamiento por la pandemia de Covid-19 (Semáforo Delictivo, 2019, 2020).

Frente a la expansión de estas expresiones delincuenciales se encuentra un deficiente sistema judicial, cuya operación mantiene un histórico rezago en las instituciones de procuración e impartición de justicia. Para el año 2017 estas instituciones acumulaban un 92% de rezago en cuanto a la atención de las carpetas de investigación, para el 2018 el estado se ubicó con un 99.4 % de impunidad en el sistema de justicia penal (México Evalúa, 2020). A ello se une que la percepción de ineficiencia de los ministerios públicos locales en la entidad ocupa el quinto lugar nacional, el séptimo lugar en desconfianza y el primer lugar en el tiempo que un ciudadano dedica a tramitar una denuncia (más de tres horas). El 70% de los tabasqueños desconfían de la administración de la justicia y el 92% de los delitos no se denuncian (Ramírez, 2019; INEGI, 2019).

La ineficiencia institucional configura uno de los problemas centrales de los Estados democráticos en proceso de consolidación, debido a la incapacidad de estos para hacer frente a la impunidad en la cual se asienta la inseguridad (Cisneros, 2015: 38). Esto se debe también a que las violencias derivadas de la acción del narcotráfico y la delincuencia común se articulan con otros tipos de violencia “estructural”, los cuales se producen y reproducen en las condiciones desiguales de vida, validadas y legitimadas dentro de la normatividad y las reglas de convivencia (Cisneros, 2015). En Tabasco, la violencia estructural se manifiesta en varios frentes y con un crecimiento significativo. Entre los años 2015 y 2019, la violencia familiar pasó de 4 230 a 7 215 reportes, con un acumulado de 29 895 casos en este periodo; en lo que respecta a las violaciones, éstas pasaron de 269 a 436, para sumar 1 659 casos; en tanto que los feminicidios pasaron de 8 a 26 en el mismo periodo, para acumular 138 casos. Tan solo en 2019 y el primer semestre



de 2020, durante el confinamiento por la epidemia de Covid-19, las agresiones contra las mujeres alcanzaron las 14 536 denuncias (Semáforo Delictivo, 2020). El aumento de la violencia estructural debilita las relaciones comunitarias que propician condiciones de seguridad a la población, lo cual permite expandir otros tipos de violencias, tales como los “linchamientos” o “justicia por propia mano”. De acuerdo al Comité de Derechos Humanos de Tabasco, entre los años 2014 y 2019 se registraron 418 casos (Barbosa, 2018; Diego, 2020).

La expansión de estos tipos de violencias muestra el déficit gubernamental para establecer el estado de derecho. La carencia de políticas públicas permite o incentiva la construcción de relaciones sociales al margen del orden establecido, basadas en la privatización ilegal de la violencia, la cual fractura los límites del control social (Rodríguez, 2012: 44) y pone a prueba las capacidades del Estado democrático.

Cultura política del parentesco

La liberalización política en Tabasco, como mencionamos en líneas atrás, se dio a partir de dos procesos imbricados. El primero asociado a las disputas internas en el PRI por el control del partido y las candidaturas. El segundo proceso, derivado del primero, asociado a las fracturas internas que ocasionaron la salida de algunos liderazgos que se integraron a las filas del PRD. Estos desprendimientos formaron parte de un largo proceso de atomización de la clase política, que dio paso a la conformación de nuevos bloques de poder y cacicazgos que entraron a la disputa del poder local. Las fracturas en el PRI durante las coyunturas electorales de los años 1988, 1997, 2000 y 2012 propiciaron el nacimiento y fortalecimiento del PRD. En tanto que Morena se vio favorecida en las elecciones del 2015 y del 2018, con el arribo de un sector de dirigentes priistas y una amplia base de perredistas. Este nuevo reagrupamiento en Morena cristaliza la mayor movilidad a un partido opositor. Además, representa un nuevo proceso de renovación de la clase política tabasqueña mediante el ensamblaje de las viejas y nuevas generaciones de los grupos políticos, procedentes de las familias históricamente ligadas a la propiedad de la tierra y la cría de ganado. Así lo sostiene un informante: “generalmente, el político tabasqueño entra a la política para hacer dinero y de inmediato se vuelve ganadero, ya que se cree que la actividad ganadera da abolengo”.⁶

Como en la mayoría de los procesos transicionales, la búsqueda del poder gubernamental en Tabasco se ha caracterizado por múltiples rupturas y alianzas que dan como resultado el reacomodo de las fuerzas locales. En muchos casos, esto ha ocurrido en concomitancia con los intereses de grupos de poder nacional, tal como sucedió con la destitución de los gobernadores Manuel Bartlett Bautista

⁶ Entrevista a informante 2 (OLDF), realizada el 12 de septiembre de 2020.



(1953-1955), Salvador Neme Castillo (1982-1992) y Roberto Madrazo (Curzio, 2000; Cedeño, 1999).⁷

De acuerdo con Linz (1990), en muchas regiones de México la liberalización no necesariamente dio paso a una consolidación democrática. En los estados los partidos opositores mantuvieron las prácticas y valores de una cultura política antidemocrática heredada del viejo partido de Estado, la cual impidió institucionalizar su vida partidaria e incentivó el transfuguismo. En Tabasco, la liberalización derivó en la pérdida de consenso de las élites locales y su permanente movilidad hacia el PRD. Ahí pudieron acceder a candidaturas, a cargos de dirección partidaria, a la administración de los gobiernos estatal y municipal, lo cual permitió que un reducido estrato de familias privatizara el poder e institucionalizaran su potestad. Un informante lo describe de la siguiente manera:

En Tabasco hay una mezcla [de grupos en el gobierno] es una mezcla, es la degeneración de la democracia, estamos ante una oclocracia, gente descerebrada, posesiva. Esto se debe a que Tabasco no es un estado industrial, la mayoría vive de la burocracia, es un país con sus republiquetas. Son esbirros y sirvientes que se van incrustando en las coyunturas que se van dando. Es un gandallismo de ver cómo llegamos al poder, por un lado o por otro, y la gente se vuelve adicta, como el crimen organizado, pero en la política para usurpar puestos.⁸

Desde la elección de 1988 la movilidad de liderazgos priistas al PRD y Morena ha sido constante y ha permitido la rearticulación y ensamblaje de los grupos hegemónicos, así como la renovación generacional de la clase política identificada con el gobierno de Mario Trujillo García. Tal es el caso de Arturo Núñez Jiménez, quien sostiene las carreras de José Antonio de la Vega y Jesús Alí de la Torre. También es el caso de Enrique González Pedrero, al que pertenecieron César Raúl Ojeda Zubieta, José Eduardo Beltrán, Humberto Mayans Canabal, Fernando Mayans Canabal y Pedro Jiménez León. Otro caso es el grupo de Roberto Madrazo Pintado y Manuel Gurriá Ordoñez, cuyos integrantes actualmente ocupan cargos morenista, tales son los casos de Augusto López Hernández (secretario de Gobernación federal), Fernando Calzada Falcón (director de finanzas de Centro), Jaime Lastra Bastar (ex fiscal y coordinador de la bancada de Morena en el congreso local), Hernán Bermúdez Requena (secretario de Seguridad Pública), Yolanda Osuna Huerta (presidenta municipal de Centro), Oscar Cantón Zetina (diputado de representación proporcional), entre otros⁹.

7 En el caso de Roberto Madrazo Pintado (1994-2000), derivado de la movilización emprendida por la oposición, también se exploró la posibilidad de que no tomara posesión como gobernador. Sin embargo, recibió el apoyo del presidente Ernesto Zedillo y del presidente de la Cámara de Diputados, Arturo Núñez Jiménez.

8 Entrevista a Informante 1 (REBD), realizada el 2 de marzo de 2021.

9 Entrevista realizada a informante 3 (RHR), 12 de septiembre de 2020.



Esta imbricación de liderazgos del PRI a la oposición ha tenido una progresión acelerada entre los años 2012 y 2018, con el traslado de grupos completos a las principales posiciones gubernamentales. Tal como sucedió en el gobierno perredista encabezado por Arturo Núñez Jiménez, cuando la Asociación Política José María Pino Suárez (ligada al PRI) se convirtió en uno de los pilares de ese gobierno; en tanto que un reducido número de militantes perredistas accedieron a cargos de segundo y tercer nivel. Este proceso de movilidad priista a la oposición se ha intensificado a partir de las expectativas de triunfo que esta ha tenido bajo el liderazgo de Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Esto se debe a que la candidatura de AMLO generó efectos electorales positivos en muchas regiones del país. En Tabasco, el “efecto López Obrador” catapultó las candidaturas en disputa, fundamentalmente la de Adán Augusto López Hernández (AALH), un candidato de raigambre priista con poca aceptación electoral, pero cercano al candidato presidencial.¹⁰ Su triunfo permitió el arribo de ex priistas identificados con los históricos grupos de poder, antagónicos al PRD en los años noventa y dos mil. Un informante expresa esta movilidad de la siguiente manera:

En Tabasco hay un cinismo político. Estamos dando muestra de que aquí lo que interesa es el poder, la posesión; el tener, no el ser. Ahora hasta Andrade, Cantón [viejos militantes priistas] andan en el partido de Andrés. Aquí el interés ideológico no importa, aquí prevalecen los pleitos intestinos, no hay proyecto. Es gente vividora que está acostumbrada al poder, el poder es adictivo. Estamos ante el degenerar del capitalismo en la política, esa voracidad del capitalismo entra ahora a la política. Ahora ya ni siquiera es buscar contratos para robar, es robar por robar y llevarse el dinero líquido. Comprar las vaquitas para tener dinero en las campañas, para controlar y comparar votos.¹¹

En el año 2018, el triunfo de Morena en la entidad permitió que las distintas expresiones grupales de la clase política originaria del PRI ocuparan las 16 secretarías del gobierno, en tanto que los militantes de Morena (provenientes del PRD) solo accedieron a cargos de segundo y tercer nivel. Esta movilidad de líderes y militantes de un partido a otro, normalizada en el proceso transicional, contrasta con la falta de una *nueva ciudadanía* que tenga una participación más allá de lo electoral. Esta ausencia ha ocasionado que las demandas se sigan canalizando a través de los partidos políticos tradicionales, a pesar de su falta de credibilidad (Cadena y López, 2011; Morlino, 2014). Aunado a todo esto, la movilidad de los liderazgos ha propiciado que los partidos emergentes y los gobiernos de la alternancia sean absorbidos por la inercia antidemocrática y se constituyan en espacios para la construcción de una nueva hegemonía. Esta nueva hegemonía se articula a través de las redes de parentesco y de pertenencia a grupos polí-

10 En el ejercicio de gobierno, la ascendencia y aceptación de AMLO se ha mantenido muy por encima de la de AALH. El presidente cuenta con un 76.4% de aprobación, en tanto que el gobernador con solo el 45.8% de aprobación en el ejercicio de gobierno, de acuerdo con la encuesta de Consulta Mitofsky (2021), levantada en febrero de 2021.

11 Entrevista a informante 1 (REBD), realizada el 2 de marzo de 2021.



ticos locales, lo cual posibilita una renovación neo caciquil en la entidad (Ramírez, 2019a). En este proceso, tanto el PRD como Morena han manifestado tener “derecho de admisión” como medida de acceso para los nuevos militantes. Sin embargo, el liderazgo que AMLO ha mantenido en las estructuras partidarias ha sido, en algunos casos, un factor decisorio para validar o vetar liderazgos o candidaturas. Así es como esta práctica se ha hecho común en las dirigencias del PRD y Morena.¹²

En este entramado de cambios y permanencias en el sistema político tabasqueño, permea el espacio partidario como vía hegemónica para acceder a la representación política. Es decir, que se ha dejado poco margen a la ciudadanía en la construcción democrática. A ello se suma que la ausencia de una propuesta programática e ideológica partidaria facilita la permanente oscilación de grupos y liderazgos entre partidos, quienes regularmente se adhieren a bloques político-electorales pragmáticos para acceder a los cargos de representación pública o espacios gubernamentales, y así evadir la rendición de cuentas y la justicia.

Apuntes finales

En las últimas tres décadas el sistema político tabasqueño ha tenido cambios significativos derivados de la erosión que registró el PRI desde finales de los años ochenta. Esta condición abrió cauces para que la competencia electoral fuera más disputada y la alternancia se asentara como parte de la normalidad democrática. La transición a la alternancia, al propiciar una nueva correlación de fuerzas, ha pluralizado la convivencia política y limitado la violencia política, aunque se mantuvieron las viejas relaciones políticas y la cultura del amañó en las elecciones. De ahí que la arena electoral se constituyó en un espacio de reconfiguración del control político que ha propiciado que la elección sea un procedimiento que deja al elector atrapado entre un multicolor de expresiones hegemónicas que permiten a las élites locales y las familias dinásticas circular en el poder desde distintas trincheras partidarias.

La transición tabasqueña incautada por las élites dificulta la consolidación de un nuevo régimen democrático y explica la insatisfacción ciudadana. Esto se debe a que impide la emergencia de una nueva cultura política regional y reduce las elecciones a un procedimiento rutinario, donde la representación política está desprovista de sus ideales de seguridad, justicia e igualdad. Las carencias de la transición se traducen en falta de consolidación. Los gobiernos muestran magros resultados porque son absorbidos por las inercias burocráticas y por la falta de

12 Los casos más significativos de esta capacidad de AMLO para rechazar o vetar personajes políticos locales se dio en la elección de 2015 en contra de Arturo Núñez Jiménez, Evaristo Hernández Cruz y Gerardo Gaudiano Rovirosa (Guzmán, 2015, 2016).



instituciones autónomas del poder que vigilen y castiguen la corrupción gubernamental. Esta falta de operatividad democrática ha ocasionado que los gobiernos, bajo distinta nomenclatura partidaria, funcionen como un negocio fructuoso para los grupos de poder, quienes han hecho de la actividad política una actividad rentable. Todo esto sucede frente a una ciudadanía poco participativa, tolerante de la corrupción e intrincada en el clientelismo.

En el contexto tabasqueño, la democracia se encuentra en un lento proceso de consolidación. Son escasos los resultados que ofrecen los gobiernos de la alternancia ante el crecimiento de la pobreza, el desempleo, la inseguridad y la violencia que articulan condiciones para la expansión de la desigualdad social. Ello implica que la construcción democrática en Tabasco, como proceso inacabado, continuará su paso lento frente a los problemas estructurales y transversales. Estas problemáticas conforman un escenario complejo que puede derivar en acciones colectivas subalternas o propiciar la articulación de candidaturas independientes que desafíen las inercias de las hegemonías partidarias. Sin embargo, el desarrollo de dichas acciones resulta complicado, dado el control hegemónico que los grupos y familias tienen sobre las estructuras partidarias. Por lo pronto, la disputa por el poder en la elección del año 2021 será un nuevo laboratorio que se perfila como la mayor mimetización de los cuadros herederos de las familias dinásticas y grupos hegemónicos para mantenerse en el poder. Esto nos lleva a apuntar que el proceso de construcción democrática en esta región del país, bajo la hegemonía de Morena, seguirá dando muestras de que la vía electoral es todavía un vehículo idóneo para la renovación de las élites y el acceso a los presupuestos. 



Bibliografía

- ACEMOGLU, DARON y ROBINSON, JAMES (2012). *Por qué fracasan los países: Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Barcelona: Deusto.
- ALBERT, MARÍA (2021). “Deben en laudos casi 700 MDP los 17 municipios de Tabasco”. XEVA (Ed. 19 de julio de 2021), pp.1.
- ARELLANO RÍOS, ALBERTO (2009). “Estado e inseguridad pública en México: los supuestos de la acción estatal”. *Estudios Sociales*, núm. 4, pp. 149.
- ASTORGA, LUIS (2001). *Drogas sin fronteras. Los expedientes de una guerra permanente*. México: Grijalbo.
- BANCO DE MÉXICO, (2021, 2, 3) “Precio de la mezcla mexicana de petróleo”. Recuperado de <https://www.banxico.org.mx/apps/gc/precios-spot-del-petroleo-gra.html>.
- BENÍTEZ MANAUT, RAÚL (2015). “Democracia, violencia y narcotráfico en México. Desafíos 2015”. *Anuario Latinoamericano. Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, vol. 2, pp. 129, 130.
- BARBOSA, ROBERTO (2018). “Tabasco, en donde toman la justicia por su propia mano”. *La Silla Rota* (Ed. 3 de junio de 2018), pp. 9.
- CADENA ROA, JORGE y LÓPEZ LEYVA, MIGUEL (2011). “La consolidación de la democracia en México: avances y desafíos (2000-2006)”. *Estudios Sociológicos*. Vol. XXIX, núm. 86, pp. 417.
- CEDEÑO DEL OLMO, MANUEL (1995). “Las elecciones en Tabasco y la pugna por la gubernatura, 1988-1994. Los nudos de la transición regional”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 40, núm.161, pp.173.
- _____. (1999). *Sistema Político Tabasqueño. Gobierno, poder regional y federalismo*. México: UJAT.
- CISNEROS, JOSÉ LUIS (2015). *Visiones contemporáneas de la violencia*. México: UAM/Ediciones Eón.
- CONEVAL (2020, 2, 7) “Ingreso laboral per cápita, Tabasco, 2005-2020”. Recuperado de <https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Tabasco/Paginas/itlp.aspx>, 3 de mayo de 2020.
- _____. (2019, 2, 7) “Medición de la pobreza 2008-2018, Tabasco”. Recuperado de https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Tabasco/Paginas/Pobreza_2018.aspx, 21 de agosto de 2020.



- CURZIO, LEONARDO (1995). *Tabasco: sociedad, economía, política y cultura*. México: UNAM.
- _____. (2000). *Gobernabilidad, democracia y videopolítica en Tabasco, 1994-1999*. México: Plaza y Valdés.
- DAHL, ROBERT (1993). *La poliarquía*. México: Red Editorial Iberoamericana.
- DIEGO, JUAN (2017). “Reprueban cuenta pública de Macuspana y Huimanguillo”. *La Verdad del Sureste* (Ed. 14 de diciembre de 2017), pp.5.
- _____. (2020). “En 2019 hubo 105 manifestaciones, la mayoría de ellas contra PEMEX: Codehutab”. *La Verdad del Sureste* (Ed. 20 de enero de 2020), pp. 6.
- _____. (2020). “Reprueban las cuentas públicas 2019 de Macuspana y Jalapa”. *La Verdad del Sureste* (Ed. 9 de diciembre de 2020), pp. 7.
- DOMÍNGUEZ VIRGEN, CARLOS (2013). “Participación, democracia y el doble reto de la infraestructura en México”. En: López Leyva Miguel; Castaños, Fernando y Labastida Martín del Campo, Julio (Coordinadores.), *Tensiones y desafíos de la democracia*, (pp. 83). México: Ficticia.
- DURAND, VÍCTOR (2010). *Desigualdad social y ciudadanía precaria ¿Estado de excepción o permanente?* México; UNAM/Siglo XXI.
- ESQUIVEL, VÍCTOR (2019). “Pagó Núñez 6 mil mdp de la deuda ¡Y no le bajó!”. *Tabasco Hoy* (Ed. 9 de septiembre de 2019), pp. 7. Recuperado de www.tabascohoy.com/pago-nunez-6-mil-mdp-de-la-deuda-y-no-le-bajo/
- GIBSON, EDUARD (2006). “Autoritarismo subnacional: estrategias territoriales de control político en regímenes democráticos”. *Desafíos*, núm. 14, pp. 220.
- GUZMÁN, ARMANDO (2015). “Arremete AMLO contra gobernador de Tabasco: lo acusa de mapache electoral”. *Proceso* (Ed. 29 de junio de 2015), pp. 10. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/nacional/2015/6/29/arremete-amlo-contra-gobernador-de-tabasco-lo-acusa-de-mapache-electoral-149087.html>
- _____. (2016). “Perdona AMLO a expriista ‘corrupto’ Evaristo Hernández y le abre las puertas a Morena”. *Proceso* (Ed. 2 de febrero de 2016), pp. 7. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2016/2/2/perdona-amlo-al-expriista-corrupto-evaristo-hernandez-le-abre-las-puertas-de-morena-158697.html>



- _____. (2016a). “Se suman cinco diputados al PRD en Tabasco, ahora son mayoría en el Congreso”. *Proceso* (Ed. 18 de noviembre de 2016), pp. 10.
- HERRERA, BERTHA (2012). “Reprueban cuentas de Tenosique y Tacotalpa”. *Rumbo Nuevo* (Ed. 23 de noviembre de 2012), pp. 5.
- HERNÁNDEZ, ROGELIO (2008). *El centro dividido. La autonomía de los gobernadores*. México: El Colegio de México.
- HERNÁNDEZ, FERNANDO (2018). “Aprueban en pleno cuenta pública de Arturo Núñez, *El Heraldo de Tabasco* (Ed. 13 de diciembre de 2018), pp. 7.
- IEPCT (2015, 9, 10) “Resultados electorales 1997-2015”, Recuperado de <http://iepct.mx/resultados-electorales>
- _____. (2018, 9, 3) “Estadística electoral 2017-2018”, Recuperado de <http://iepct.mx/estadistica/2018/>
- INEGI (2018, 7, 2) “Caracterización del mercado laboral en México”. Recuperado de https://www.cefp.gob.mx/publicaciones/presentaciones/2018/en01/27_Tab.pdf, 10 de septiembre de 2020.
- _____. (2019, 9, 9) “Balanza de productos petroleros”. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/default.html?nc=821>, 9 de septiembre de 2020.
- _____. (2019a, 9, 24) “Encuesta nacional de victimización y percepción sobre seguridad pública”. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2019/doc/envipe2019_tab.pdf
- _____. (2020, 5, 19). “Encuesta Nacional de ocupación y empleo”. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2020/enoe_ie/enoe_ie2020_05.pdf, 10 de septiembre de 2020.
- _____. (2020, 9, 3), Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública, 2019, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/temas/percepcion/>, 3 de agosto de 2020.
- LATINOBARÓMETRO (2018, 8, 2) “Informe 2018”, México, noviembre de 2018. Recuperado de: file:///C:/Users/ADMINI~1/AppData/Local/Temp/INFORME_2018_LATINOBAROMETRO-1.pdf
- LINZ STORCH, JUAN (1990): “Transiciones a la democracia”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 51, pp. 22.
- MEISEL, CARLOS (1993). *El mito de la clase gobernante*. Argentina: Amorrortu.



- MÉXICO EVALÚA (2020, 9, 2). “Hallazgos, 2018: Seguimiento y evaluación del sistema penal en México”. Recuperado de <https://www.mexicoevalua.org/hallazgos-2018-seguimiento-evaluacion-del-sistema-justicia-penal-en-mexico/>
- MITOWSKY (2021). “Tabasco: aprobación autoridades en enero 2021”. Recuperado de: <https://www.facebook.com/roycampose/videos/246207130441491/>.
- MORLINO, LEONARDO (2005). *Democracia y democratizaciones*. México: Cepcom.
- _____. (2007). “Explicar la calidad democrática: ¿qué tan relevantes son las tradiciones autoritarias”, *Revista de ciencia política*, núm. 2, pp. 5.
- _____. (2014). *La calidad de las democracias en América Latina. Informe para IDEA Internacional*. Costa Rica: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA Internacional).
- MOSCA, GAETANO (2004). *La clase política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O’ DONNELL GUILLERMO (1994). *Delegative democracy?* Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies University of Notre Dame, 1992.
- O’DONNELL, GUILLERMO y SCHMITTHER, PHILIPPE (1998). *Transiciones desde un gobierno autoritario: 4 conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Buenos Aires: Paidós.
- PHARR, SUSAN y PUTNAM, ROBERT (2000). *Disaffected Democracies: Whats Troubling the Trilateral Countries?* Princeton: Princeton University Press.
- RAMÍREZ SÁNCHEZ, RUBÉN (julio-diciembre de 2019). “Del Edén al infierno: inseguridad y construcción estatal en Tabasco”, en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVII, núm. 2, pp. 201.
- _____. (2019a) “Transición en el pantano: elecciones y cultura política en Tabasco, 2015-2018”, en *El Cotidiano*, núm. 216, pp. 98.
- REDACCIÓN (2016). “Aprueban cuentas de 16 municipios”. *Novedades de Tabasco* (Ed. 14 de diciembre de 2016), pp. 6.
- REDACCIÓN, “Elecciones en Tabasco: el recuento 1988-2000. El conflicto eterno”. *La Jornada* (Ed. 22 de octubre de 2000), pp. 7. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2000/10/22/mas-eterno.html>



- REYES, RODULFO (2019). “Andrés Granier, ex gobernador de Tabasco, sale libre tras estar seis años en prisión”. *El heraldo de Tabasco* (Ed. 8 de mayo de 2019), pp.8.
- RODRÍGUEZ, RAÚL (2012). “Crisis de autoridad y violencia social; los linchamientos en México”, en *Polis*, vol. 8, núm. 2, pp. 43-74.
- ROBERTS, ANDREW (2010). *The Quality of Democracy in Eastern Europe. Public Preferences and Policy Reforms*. New York: Cambridge University Press.
- SARTORI, GIOVANNI (1993). ¿Qué es la democracia? México: Editorial Patria.
- SCHUMPETER, JOSEPH (1983). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Orbis.
- SEMÁFORO DELICTIVO (2020, 12, 30), “Semáforo Delictivo en Tabasco, 2020”. Recuperado de <http://tabasco.semaforo.com.mx/>, 10 de septiembre de 2020.
- SENER (2020, 1, 15) “Sistema de Información Energética”, Pemex, 2020. Recuperado de <http://sie.energia.gob.mx/bdiController.do?action=cuadro&-cvecua=PMXB1C02>, 9 de septiembre de 2020.
- TUDELA, FERNANDO (1992). *La modernización forzada del trópico: El caso de Tabasco*. México: El Colegio de México.
- VINAGRE ALMEIDA, CRYSTYAN (2018). “En Tabasco opera un crimen organizado potente, alertan expertos”. Telereportaje, 4 de junio. Recuperado de <https://www.xevt.com/verpagina.php?id=51578> (consultado el 4 de junio de 2018).
- URIBE, RODOLFO (2003). *La transición entre el desarrollismo y la globalización: ensamblando Tabasco*. México: UNAM.





La memoria del despojo en mujeres y hombres mayas de la “Reserva Cuxtal”. Un análisis desde la geografía feminista decolonial

The memory of dispossession of land in Mayan women and men of the “Reserva Cuxtal”. An analysis from decolonial feminism

Judzil Palma Ortega Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Carlos Ramón Alcalá Ferráez Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<https://orcid.org/0000-0001-6480-5105> judzilp@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3955-9437> carlos.alcala@correo.uady.mx

Recibido: 24 de junio de 2021

Aprobado: 20 de noviembre de 2021

Resumen

El objetivo de esta investigación es presentar el despojo del territorio que experimentaron las familias indígenas mayas de una sub-comisaría del estado de Yucatán. Se propuso como marco conceptual y metodológico el cuerpo-territorio para analizar las percepciones sobre el despojo. Se realizó una etnografía de agosto de 2018 a enero de 2020 desde la observación y entrevistas de historia de vida, para dar voz a las y los afectados. En conclusión, el Estado, desde sus diversos niveles y en conjunto con otras instancias como organizaciones de la sociedad civil, universidades y grupos marginan a las familias indígenas al naturalizar el despojo y la exclusión de sus mujeres.

Palabras clave: entrevista de historia de vida, cuerpo-territorio, comunidades mayas, despojo territorial, Área Natural Protegida (ANP).

Abstract

The article aims to study the dispossession of land experienced by indigenous Mayan families of a sub-province in the state of Yucatán. Cuerpo-territorio was proposed as a conceptual and methodological framework to analyze perceptions of dispossession land. Ethnography was conducted from August 2018 to January 2020, from observation and interview life story, to make those affected visible. In conclusion, the State, from its various levels, federal, state, and municipal, along with other entities, such as Non-Governmental Organizations, universities, and power groups generate oppression and marginalization by naturalizing the dispossession and exclusion of indigenous women.

Keywords: interview life story, cuerpo-territorio, Mayan communities, dispossession of land, Protected Natural Area (PNA).

Introducción

El despojo de los mayas en la Península de Yucatán durante las tres últimas décadas, a partir de la reforma de Ley Agraria de 1992, es la forma en la que una “mafia agraria” representada por la élite política del Estado se apropió de territorios rurales (Torres, Madrid y Benet, 2021). Lo anterior sucedió de igual forma en el Área Natural Protegida (ANP) Reserva *Cuxtal*, cuyo nombre se escribe en lengua Maya, pero en realidad la mayoría de las y los habitantes indígenas mayas de esa zona, no han sido considerados para conformar los grupos de conocimiento que generan los reglamentos y programa de manejo de dicha reserva. Por el contrario, los saberes indígenas en relación con la naturaleza, el territorio, así como los derechos que tienen sobre éste, han permanecido en la invisibilidad. La modernidad desprestigió lo tradicional, lo campesino y lo indígena.

En un contexto nacional, en la década de 1960 la Secretaría de Recursos Hidráulicos impulsó megaproyectos hidráulicos y la industria yucateca trajo inversión y el interés de Estados Unidos, para empujar procesos de urbanización (Escamilla, 2018). En este marco y a partir del interés de una élite de la ciudad de Mérida y de la inversión extranjera se construyeron las primeras plantas potabilizadoras en el centro de la capital, en manos de empresas extranjeras mediante las concesiones por parte del gobierno estatal (Escamilla, 2018).

La entrada de América Latina al *Consenso de los Commodities* basado en un nuevo orden económico y político-ideológico regido por los precios internacionales de materias primas, generó un estilo de desarrollo neoextractivista (Svampa, 2012), caracterizado por la desigualdad social a través de la dinámica de desposesión, es decir, el despojo y concentración de tierras para los países del sur global, que generalmente son los territorios con fuente de materia prima y recursos naturales (Harvey, 2004).

El retiro de la actividad henequenera por parte del Estado coincidió con la aprobación de la reforma al Artículo 27 constitucional, al permitir la venta de las tierras del ejido y de la comunidad indígena (Villanueva, 2009). El Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede) se aplicó en Yucatán en 1993, con lo que se podía parcelar los ejidos, acceder a la propiedad y rentar o vender como propiedad privada a través de la Secretaría de la Reforma Agraria y el Registro Agrario Nacional: “En el caso de la zona henequenera, sirvió para desarrollar un proceso acelerado de especulación de las tierras ejidales, sobre todo con las ubicadas cerca de la ciudad de Mérida, de poblaciones más grandes, de las playas y de los sitios turísticos” (Villanueva, 2009:404)¹.

1 Esto coincidió con el decreto de la Zona Sujeta a Conservación Ecológica Reserva *Cuxtal* promulgado en 1993.



El objetivo principal de investigación es analizar la relación cuerpo y territorio de mujeres y hombres a partir de la experiencia de un despojo. El interés central es determinar cómo afectó la acumulación por desposesión a los habitantes, por medio de las percepciones sobre la planta de extracción de agua, así como la delimitación y despojo. Para lo anterior, el contenido del artículo se divide en cuatro apartados. En primer lugar, la descripción de la zona de estudio. En segundo lugar, los aspectos teóricos y metodológicos que justifican las herramientas para el desarrollo de la presente investigación. En tercer lugar, se analizan y discuten los resultados obtenidos, y por último las conclusiones.

Zona de Estudio: Mérida, Yucatán.

La Península de Yucatán se conforma por los estados de Quintana Roo, Campeche y Yucatán, con una superficie de 141, 736 km² donde más del ochenta por ciento del territorio es forestal (Armijo, Robledo y Castañeda, 2015). El estado de Yucatán tiene una extensión de 39, 524 km² y se encuentra integrado por 106 municipios; con 2,097,175 habitantes, de los cuales 1,069,627 son mujeres, y 1,027,548 hombres, es decir 51 % y 49 % respectivamente (INEGI, 2015). El Municipio de Mérida cuenta con 47 comisarías y sub-comisarías con una población total de 892,363 habitantes de los cuales 48.26% son considerados como población indígena (INEGI, 2016). El norte del estado de Yucatán se encuentra en proceso de transformación cultural, muy poblada y despojada de sus recursos naturales, con un pasado histórico henequenero, donde la cultura maya perdió diversos espacios organizativos, prácticas rituales y rasgos culturales tradicionales, pero que continúa su vigencia a través del uso de la lengua (Ruz, 2006).

La presente investigación se realizó en el Área Natural Protegida (ANPs)² Reserva Cuxtal, que fue la primera de competencia municipal en Yucatán, promovida por el Ayuntamiento de Mérida, cuyo decreto se publicó el 14 de julio de 1993 en el Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán, con la categoría de Zona Sujeta a Conservación Ecológica (ZSCE) “Reserva Cuxtal” (DOGEY, 1993). La normativa mexicana estipula la necesidad de los programas de manejo en las ANP y de su renovación constante, sin embargo, fue hasta el 4 de octubre de 2004, que se publicó el Programa de Manejo de la Zona Sujeta a Conservación Ecológica Reserva Cuxtal en el Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán

2 Las ANPs surgieron para salvaguardar los ecosistemas, poblaciones de plantas, animales o comunidades que se encuentren en riesgo (LGEEPA, 2013). Las ANPs estatales en Yucatán son: Reserva Estatal El Palmar, Reserva Estatal de Dzilam, Parque Estatal Lagunas de Yalahau, área natural Protegida de Valor Escénico, Histórico y Cultural San Juan Bautista Tabi y Anexa Sacnité, parque nacional Dzibilchaltún, parque Estatal Kabah, y la Reserva Estatal Humedales y Manglares de la costa norte de Yucatán; la reserva municipal Reserva Cuxtal; y las reservas federales en Yucatán son: Parque Nacional Arrecifes Alacranes, Área de protección de Flora y Fauna Punta Laguna Otoch Maax Yetel Koo, Reserva de la Biosfera Ría Celestún y Reserva de la Biosfera Ría Lagartos.



(DOGEY, 2004)³; y posteriormente, el 9 de julio de 2018, se publicó la Modificación del Programa de Manejo de la Zona Sujeta a Conservación Ecológica Reserva Cuxtal en la Gaceta Municipal del Ayuntamiento de Mérida (GMAM, 2018).

Es importante resaltar, que en diciembre de 2016 mediante la iniciativa de una Organización de la Sociedad Civil (OSC) Niños y Crías A.C. se conformó la agrupación “Alianza por Cuxtal” constituida por dependencias gubernamentales, instituciones educativas, y otras organizaciones del sector privado, de tal forma que en febrero de 2017 se publicó el Acuerdo por el cual se autorizó la creación del Organismo Público Municipal Descentralizado de Operación y Administración (OPD) ZSCE Reserva Cuxtal (GMAM, 2018).

La ZSCE Reserva Cuxtal que significa “vida” en la lengua maya es considerada como reserva hidrológica, se localiza en la Cuenca Hidrológica Región XII Península de Yucatán y forma parte de la Cuenca Hidrográfica número 32 denominada “Yucatán Norte”. Al sur de la reserva se localiza la planta potabilizadora Mérida I de la Junta de Agua Potable y Alcantarillado de Yucatán (JAPAY). Esto es de suma importancia porque es la principal zona de extracción de agua subterránea y responde a una demanda mayor de 50% de los habitantes de la ciudad de Mérida. El área de extracción tiene una superficie de 840 hectáreas, donde se encuentran 25 pozos con capacidad de extracción de 55 a 80 litros por segundo cada pozo (GMAM, 2018).

La ZSCE Reserva *Cuxtal* se ubica al sur del municipio de Mérida con una superficie de 10,757 hectáreas (GMAM, 2018). Dicha ANP está formada por dos comisarías: Dzununcán y Molas; y siete sub-comisarías: Santa Cruz Palomeque, Tahdzibichén, X’matkuil, San Pedro Chimay, San Ignacio Tesip, Hunxectaman, Dzoyaxché, con 7,391 habitantes (INEGI, 2010), y una zona conurbada entorno al periférico, con 10 colonias de la ciudad de Mérida que pertenecen a la comisaría de Dzununcán, X’Matkuil y los tablajes de San Antonio Xluch y Kanasín. El presente estudio abordó las comisarías consideradas como comunidades mayas, ya que su forma de organización es tanto municipal como ejidal y se registran actividades como la milpa, que aún realizan algunas familias; sin embargo, varios de estos ejidos han sido vendidos (*Cuadro 1*).

Cuadro 1. Comunidades mayas con forma de organización municipal y ejidal de la Reserva Cuxtal.

3 Documento que también tiene como referente el *Programa de Ordenamiento Territorial del Estado de Yucatán* (POETY), impulsado de 2001 a 2007, el cual definió el Área Natural Protegida Reserva Cuxtal al sur del municipio de Mérida, con una zona de extracción de agua.



Nota. Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2010: Principales Resultados por Localidad (INEGI, 2010) y la Caracterización de las comunidades mayas de once municipios

Localidad	Núm. Hab.	Núm. de ejidatarios	Recursos naturales	Actividades productivas
Dzoyaxché	454	78	El ejido	Milpa y apicultura
Dzununcan	1082	199	En venta	Problemas en la agricultura
Hunxectaman	156	27	El ejido	Apicultura y agricultura mecanizada (los habitantes trabajan para otros)
Molas	2014	279	El ejido	Agricultura (milpa)
San Ignacio Tesip	359	48	El ejido	Milpa, apicultura y ganadería
San Pedro Chimay	1241	63	El ejido	Problemas en la agricultura
Santa Cruz Palomeque	835	127	Mayoría vendido	La mayoría trabaja en la ciudad
San Antonio Thadzibichén	724	73	Mayoría vendido	Milpa en uso común
Xmatkuil	526	72	No	La mayoría trabaja en la ciudad
	7,391			

del Estado de Yucatán (Saad, Rodríguez y Villegas, 2018).

En el documento *Modificación del Programa de Manejo de la Zona Sujeta a Conservación Ecológica Reserva Cuxtal*, Aguilar y colaboradores (GMAM, 2018) han destacado que la principal amenaza que enfrenta la Reserva *Cuxtal* es la pérdida de cobertura vegetal, la cual ha sido ocasionada por los cambios de uso del suelo de la vegetación forestal para establecer asentamientos humanos, urbanización con diversas construcciones e infraestructura para diferentes fines, implementación de sistemas productivos agropecuarios (granjas de cerdos y aves, agricultura de temporal y riego, cultivos perennes, milpa, henequén) y la extracción de materiales pétreos (GMAM, 2018). En consecuencia, el paisaje es fragmentado y con amenaza constante de degradación de la vegetación, de la flora y la fauna.

Aguilar y colaboradores (2017) mencionaron que 74.8 % de los encuestados en las comisarías y sub-comisarías de la zona admitieron ser Maya hablantes (Aguilar, García y Sosa, 2017). Es importante señalar que el sector primario está abandonado porque las familias se dedican muy poco a estas actividades. Los reportes indican que 11.9% de los participantes tiene algún familiar que se dedica a la agricultura y un 6.5% a la crianza de los animales, es decir 1 de cada 10 personas. Resultados similares se reflejaron en relación con la siembra de milpa, con 46 personas, o sea, un 9.1% quienes aún realizan esta práctica. En general, las condiciones de los pobladores de esta zona son de pobreza y marginación (GMAM, 2018).



El trabajo etnográfico se realizó en la sub-comisaría de San Ignacio Tesip (SIP), que cuenta con 359 habitantes de los cuales 181 son mujeres y 178 varones. El 71.97 % de las personas son maya hablantes (INEGI, 2010). De acuerdo con el Consejo Nacional de Población (CONAPO), se caracteriza a la población con un grado de rezago social bajo, ya que cuentan con ciertos servicios básicos de las viviendas (que no tenían en 2005), los cuales aparecen como indicadores, tales como: agua entubada, refrigerador, drenaje, energía eléctrica, baños, etc.; así como la afiliación a servicios de salud; y un grado de marginación alto que se relacionan con el analfabetismo. Indicadores numéricos reportan que un 35 % de la población mayor de 15 años no concluyó la educación básica y un 22% de las viviendas no cuentan con insumos básicos como un excusado o un refrigerador (INEGI, 2010) (Figura 1).



Figura 1. Localización geográfica de la sub-comisaría San Ignacio Tesip de Mérida, Yucatán.

Las familias de SIT han permanecido en la comunidad debido a las actividades productivas que realizan. Las mujeres se dedican a la elaboración de tortillas y a la venta de comida por las noches. Los hombres en su mayoría son empleados de la Junta de Agua Potable de Yucatán (JAPAY) ya sea en las oficinas de Mérida o en la Planta Potabilizadora. Es importante resaltar la capacidad que han tenido los integrantes de la comunidad para organizarse y brindar apoyo para la genera-



ción de empleo, el cuidado de los niños y la preparación de alimentos⁴.

Marco conceptual y metodológico

Los referentes teóricos y metodológicos que guiaron esta investigación se construyeron a través de la geografía y antropología, así como el análisis crítico de la ecología política feminista (EPF), en específico, del marco conceptual cuerpo-territorio. Para lo anterior, se presentan estudios desde la ecología política feminista latinoamericana (EPFLA), como antecedentes que enmarcan la importancia de la categoría de tenencia de la tierra como explicación de la situación de las mujeres indígenas en el campesinado mexicano. Posteriormente se presenta un cruce entre la epistemología decolonial y la epistemología feminista, para presentar el marco conceptual y metodológico de cuerpo-territorio y sus diversos abordajes.

Los estudios sobre conflictos ambientales con enfoques de género y feministas cobran relevancia en las reflexiones del proceso histórico de la ecología política latinoamericana (EPLA), en la medida que han plasmado planteamientos críticos sobre las relaciones coloniales y las relaciones entre los seres humanos y su entorno (Ulloa, 2020). Dichos enfoques señalan que fueron impuestas las formas del ser, poder, saber y naturaleza y de género desde tiempos coloniales (Lugones, 2008; Segato, 2011; Ulloa, 2020).

En Argentina, Gabriela Merlinsky, desde el enfoque feminista, aborda conflictos territoriales (2017); en Colombia, Ulloa aborda las políticas públicas y los procesos de territorialización con relación al género desde una perspectiva interseccional (2015). En México cobran relevancia los estudios de Margarita Velázquez y Verónica Vázquez, quienes desde la postura teórica de Red Género, Sociedad y Medio Ambiente (Red Gesma) han propuesto el debate en torno a género y medio ambiente, género y desarrollo (2004). Desde el análisis de las experiencias locales y la base analítica de género, abordan diversas temáticas como derechos de propiedad, la división del trabajo y de conocimiento, así como el análisis de género en las políticas públicas y la tenencia de la tierra, los cuales son relevantes en este manuscrito porque determinan el acceso y manejo de los recursos, así como también, las relaciones de género.

La postura teórica Género-Medio Ambiente retoma ideas del feminismo ambientalista, la ecología política feminista y estudios de micropolítica. También consideran los estudios de las relaciones de poder en el acceso y uso de los recursos, los cuales se relacionan con diferencias de raza, género, clase y edad, especificando que no se debe considerar a las mujeres como una categoría unitaria (Agarwal, 1994). La exclusión de las mujeres en la tenencia de la tierra permitió

4 Datos que forman parte de una tesis doctoral, en proceso de escritura.



presentar la situación de subordinación de las mujeres indígenas implícita en el campesinado mexicano, aspecto que se retomó para enmarcar el presente trabajo.

La investigación de Almeida (2009) presenta la discriminación de género en la tenencia de la tierra, y en específico a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede). Vázquez (2015) y Almeida (2012) establecieron a la distribución patrilineal de la herencia de la tierra, como el embono patriarcal indígena y moderno, que limita el acceso de las mujeres a la tierra y la participación, por consecuencia. De tal forma que la familia mesoamericana ha limitado la tenencia de la tierra para las mujeres (Vázquez, 2015).

Ulloa define a la ecología política feminista latinoamericana EPFLA como “una perspectiva situada que aborda, a partir de la Colonia, el proceso impulsado por el extractivismo, que instaura y exagera desigualdades de género” (2020:87). Esta investigación retoma el concepto de cuerpo-territorio desde la geografía feminista decolonial, que enfatiza que los cuerpos de las mujeres y feminizados son violentados por la geopolítica de la acumulación por desposesión (Cruz, 2020; y Zaragocín, 2020). Los cuerpos y los territorios han sido abordados desde diversas disciplinas, por lo que cabe enfatizar que la propuesta conceptual y metodológica cuerpo-territorio se presenta a partir de diálogos entre la geografía cultural, las geografías feministas, el feminismo comunitario, el feminismo decolonial, y la geografía feminista decolonial.

La geografía cultural considera a la cultura como el medio entre el ser humano y la naturaleza y retoma de la geografía de la percepción, la dimensión subjetiva del espacio para señalar aspectos identitarios (Giménez, 2005). De tal forma que el concepto de territorio permitió explicar que puede ser apropiado de forma subjetiva y afectiva, como apego y símbolo de pertenencia socio-territorial (Giménez, 2001). El territorio es el espacio valorizado ya sea de forma instrumental desde el aspecto económico, ecológico o geopolítico, o de forma cultural desde lo simbólico y subjetivo (Giménez, 2005). El presente estudio abordó al territorio como categoría de análisis a partir de las percepciones y de esta forma adentrarse a aspectos culturales de quien percibe, así como las emociones de quien habita, y de esta manera, explicar la apropiación del territorio.

La geógrafa feminista Dorren Massey explica que el espacio se debe conceptualizar a través de las relaciones sociales donde existe el poder que tiene una geografía que genera desigualdades entre personas, países, naciones, lugares (2005). El poder se representa por diferentes formas en un espacio, siendo el género la diferencia que propicia la desigualdad. Al mismo tiempo, coloca al cuerpo como escala para comprender las desigualdades en el territorio y enfatiza que no todos los cuerpos ocupan el mismo espacio, ya que éste no es neutral porque ahí se reproducen las relaciones de poder.



Cabe destacar que, en la geografía anglosajona, desde la década de 1990, se han realizado investigaciones sobre cuerpo, emociones y lugar. A principios de este siglo surgió la geografía de las emociones en el mundo anglosajón, cuyo análisis consiste en la corporalidad de esas sensaciones. La geógrafa y socióloga Alicia Lindón define al cuerpo como una ventana para comprender la construcción social de la ciudad, a través de quienes habitan corporal y emocionalmente, relacionando sujeto-cuerpo y sujeto-sentimiento para identificar la dicotomía cuerpo-emociones. (2009).

Por su parte, el feminismo comunitario propone al cuerpo como una primera escala y el cuerpo-territorio como una epistemología de interconexión con el territorio para su defensa y del cuerpo de las mujeres. El aporte de la ecología política feminista y los feminismos anticapitalistas⁵ enmarcan cómo las geopolíticas de la desposesión afectan al territorio, y por ende a los cuerpos de las mujeres, así como el cuerpo-territorio desde las geografías feministas. Los feminismos latinoamericanos decoloniales⁶ señalan la impronta de la reflexión histórica de cómo el cuerpo de las mujeres está atravesado por la Colonia, donde el cuerpo es el territorio-lugar de vivencias, emociones y sensaciones.

María Lugones propone desde el feminismo decolonial el análisis de la colonialidad de género (2008), a partir de la crítica de la perspectiva interseccional y la colonialidad del poder (Quijano, 2005). Lugones (2008) retoma a Kimberlé Crenshaw⁷ (1991) para explicar que la interseccionalidad de raza, género y clase son diferencias que generan ciertas relaciones de poder a partir de categorías de opresión determinantes. Lugones retoma a Audre Lorde (1984) al considerar las diferencias como interdependientes y que no son dominantes, por lo que se puede hablar de fusiones y resistencias.

El presente estudio retomó el entramado de la intersección para explicar la colonialidad de género (Lugones, 2008). El feminismo decolonial destaca que el género es un orden social, empujado por la colonia y que se relaciona con la clase, la etnia, la raza y el lugar donde se encuentre (Lugones, 2008; Segato, 2011; Ulloa, 2015). El sistema moderno-colonial de género permite comprender

5 Silvia Federici pone en el centro la categoría de reproducción social, como las actividades sociales que sirven para garantizar la reproducción material y simbólica, que es el trabajo adjudicado a la mujer. La acumulación del capital devalúa la reproducción social y a quienes realizan las actividades (2004, 2013).

6 Consideran el cuerpo de las mujeres latinoamericanas como lugar de opresión, así como un lugar de resistencia. Las principales representantes de estos postulados teóricos son María Lugones (2008) y Rita Segato (2011).

7 Crenshaw señala que los sistemas de opresión de género, etnia y clase interactúan y se refuerzan por medio de cuatro dominios: el estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. Desde el feminismo de color se comprendió la relación género, raza y sexualidad como co-constitutiva. Esta postura permite señalar y cuestionar al feminismo hegemónico o blanco que excluye la diversidad étnica y cultural, y olvida que la raza se articula con el género (1991).



el sometimiento de mujeres y hombres subalterizados construido de forma histórica a través de una comprensión de una dualidad biológica, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales vinculadas con la clase social y la raza-etnicidad (Lugones, 2008 y Quijano, 2014). De tal forma que el Estado se plantea como la articulación colonial que instaura la dominación múltiple (Lugones, 2008), a través de la estructura, la disciplina, la naturalización y la internalización (Collins, 2000; Crenshaw, 1991).

Aníbal Quijano explica que la categoría raza surgió durante la formación de América y el capitalismo (del XV al XVI) (2014b). El moderno sistema mundial surgió en el siglo XVI, a partir de la oportunidad de expansión, así como también, de la colonialidad de la economía capitalista ante la novedad de América, de tal forma que se consideró como un acto constitutivo colonialidad-modernidad (Quijano, 2014a). Dicha categoría, como instrumento de dominación social, permitió la diferenciación racial entre los pueblos (etnicidad), es decir, mirar desde la diferencia biológica, por medio de las características fenotípicas; y también sirvió para extraer la riqueza de los territorios que se conquistaron (Quijano, 2014b).

Se retomó el carácter histórico de la racialización como el punto de partida del eurocentrismo, cuyo control no deviene de la estructura del capitalismo, sino de la forma de explotación del trabajo que surgió durante los procesos de conquista del continente americano. En este caso, surgió la idea del trabajo no asalariado para la raza inferior (Segato, 2013). La inferiorización permitió a los blancos, más tarde llamados europeos, el control del trabajo y fue así como surgieron el eurocentrismo, el racismo y el capitalismo (Segato, 2013). En este estudio retomaremos la racialización de lo étnico y de la clase social para hablar de raza-etnia-clase como la categoría que permite hablar de las diferencias excluidas a través de la historia, por medio de la violencia naturalizada.

Lugones (2008) señala que la colonialidad del poder cuestiona el discurso moderno-colonial, cuyo orden articula la raza y la clase social (Quijano, 2014a). Asimismo, también debe considerar la intersección del género y la sexualidad como parte indiscutible del sistema de dominación (Lugones, 2008). El concepto-cuerpo territorio permitió comprender la colonialidad de género mediante la intersección género-raza-clase en el espacio donde se presentan conflictos ambientales y territoriales desde la acumulación por desposesión. Esto fue retomado de la geografía crítica de David Harvey (2004), quien retoma el concepto de acumulación originaria de Marx, para analizar la diversidad de procesos como la mercantilización y privatización de la tierra.



Delmy Cruz, desde la EPFLA o ecología política de *Abya Yala*⁸ explica que cuerpo y territorio son similares al ser producto y productor, en tanto que tienen una relación dialógica, porque el cuerpo es producto del espacio-tiempo (2020). Por lo tanto, desde la ecología política feminista se explica al territorio encarnado como el territorio experimentado por los cuerpos con historia y situados en espacios de poder de un mundo patriarcal, racista y capitalista (Delmy, 2020). Cruz (2016) y el Colectivo Miradas Críticas del Territorio Desde el Feminismo (2017) recrean el concepto cuerpo-territorio como metodología que mira desde la escala corporal los impactos del neoliberalismo, en específico, los despojos territoriales.

Sofía Zaragocin y Martina Carreta presentan el cuerpo-territorio como una metodología geográfica feminista decolonial para el estudio de la corporalidad, basado en la unidad entre cuerpos y territorios (2020). Explican que es un método participativo, donde el conocimiento es coproducido y validado. Es una propuesta del estudio de la corporalidad, desde la epistemología de América Latina, donde las participantes dibujan el territorio en el cuerpo y la coproducción del conocimiento se genera desde las voces y experiencias de las participantes (2020).

Se retomó la propuesta conceptual de cuerpo-territorio, para comprender que los cuerpos son territorio y el territorio es un cuerpo social, permitiendo revelar la interdependencia desde las percepciones y emociones de quienes habitan. Se planteó la elaboración de historias de vida como recurso metodológico para colocar en el centro la experiencia del ser humano (De Garay, 1997); así como reconstruir y analizar desde la memoria viva del territorio, debido a que la biografía permite ver lo invisible (De Garay, 1997). De esta forma, la coproducción de conocimiento se generó a partir de lo que las y los entrevistados consideraron importante en el relato de sus propias vidas en el territorio.

Este manuscrito se enfocó específicamente en la experiencia de un conflicto territorial, como el antecedente de la conformación de la Reserva *Cuxtal*. La investigación de campo se realizó en el periodo comprendido del mes de agosto de 2018 hasta el mes enero de 2020, mediante las técnicas de observación participante, así como la elaboración de historias de vida de mujeres y hombres de tres generaciones.

Las entrevistas de las historias de vida fueron documentadas en audio y video, se transcribieron y posteriormente, se realizó el análisis a partir de las diferencias de género entre mujeres y hombres, sobre las percepciones respecto a la planta potabilizadora, lo cual permitió analizar la reproducción social, así

⁸ Término utilizado para sustituir el constructo América Latina a manera de rechazo del nombre colonial y apostar por la propuesta del nombre en Kuna de América del Sur, el cual se utiliza por dirigentes indígenas para definir ambos hemisferios como un territorio común (Cruz, 2020).



como la delimitación del área con una reja que restringió el acceso, y así, identificar los escenarios de tenencia y la desposesión. La documentación en audio y video de las entrevistas permitió concretar las pláticas que se realizaron en la etnografía. Se utilizó un cuestionario como guía que generalmente se resolvió a través de las vivencias desde los relatos, con pequeñas intervenciones para dirigir el recuerdo, de tal forma que las historias de vida se construyeron entre las entrevistadas, los entrevistados y quien realizó la herramienta de investigación a través de un espacio de reflexión acerca de los cambios vividos y experimentados en la comunidad.

La unidad de análisis de esta investigación fue un grupo familiar conformado por tres mujeres y tres hombres de SIT. Es importante explicar la forma en que se agruparon las generaciones para especificar la importancia de la explotación de las mujeres, a través del proceso que sufrieron las familias en el pasado henequenero. Destacamos que la mujer de la generación A, y el hombre de la generación B son hermanos; sin embargo, se agruparon en diferentes generaciones porque Rebeca cuidó desde muy temprana edad a sus hermanos pequeños, debido a que su madre ayudó al padre en el corte del agave.

Las personas entrevistadas se organizaron en tres generaciones: la generación A, con Rebeca de 67 años (1952 - 2020) y Carlos (tío de Rebeca y Marco) de 80 años (1937-2021); la generación B con Carmen de 42 años (1977), hija de Carmen, y Marco de 60 años (1959); la generación C, Rocío de 19 años (2000) hija de Carmen y nieta de Rebeca, y por su parte Juan de 19 años (2000) hijo de Marco (Figura 2).

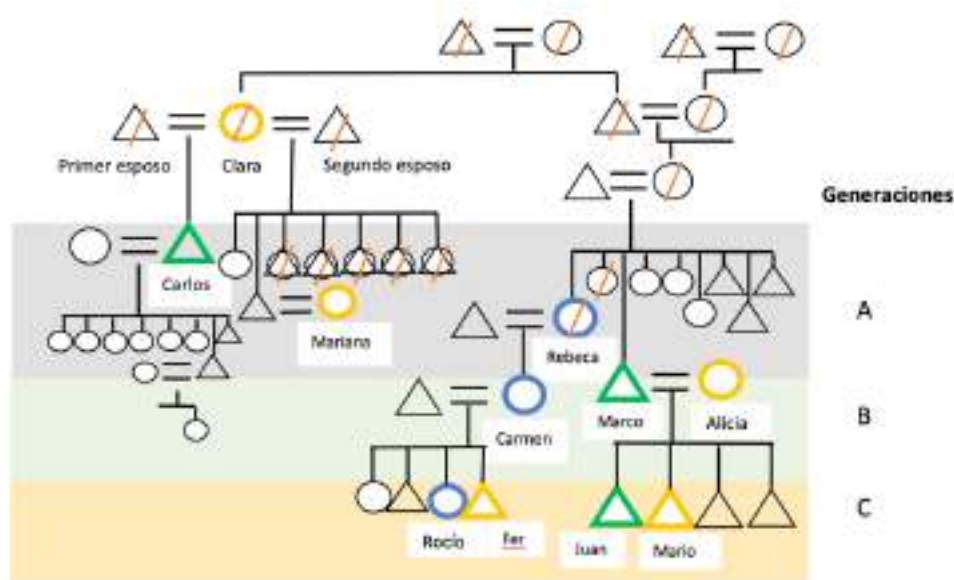


Figura 2. Árbol genealógico de tres generaciones de habitantes mujeres y hombres de SIT.



Elaboración propia durante el trabajo de campo 2018-2020. En círculo azul las mujeres: de la generación “A” Rebeca Martínez, de la generación “B” Carmen Cunul hija de Rebeca, y de la generación “C” Rocío Aguilar hija de Carmen y nieta de Rebeca; en triángulo verde los varones: de la generación “A” Carlos Xul, tío de Rebeca, en la generación “B” Marco Martínez, hermano de Rebeca y, de la generación “C” Juan Martínez, hijo de Marco. En triángulos y círculos en amarillo las pequeñas entrevistas con que se complementa y triangula información, que son cercanos a los grupos familiares. En círculo amarillo: Clara Xul, madre de Carlos Xul (A), tía paterna de Rebeca Martínez (A) y Marco Martínez (B); Mariana Moo (A), nuera de Clara, y Alicia Cauich (B), esposa de Marco; en triángulo amarillo: Fernando Aguilar (C) hijo de Carmen y hermano de Rocío. La generación “A” en gris presenta el trabajo en los plantíos del henequén, la generación “B” en verde, abandonó el trabajo en el campo, para posteriormente regresar a la comisaría a trabajar; y la generación “C”, que experimentan procesos modernos y tradicionales.

La unidad familiar estudiada conserva prácticas del sistema de formación de la unidad doméstica mesoamericana (Robichaux, 2005) en el que la tierra se hereda de forma patrilineal, es decir a los hijos varones. Las mujeres pierden la oportunidad de heredar la tierra al casarse, además de que se mudan a casa de los suegros. Esto puede variar al ser la mujer hija única o ser viuda, tal fue el caso de la mujer de la generación B que al ser hija única heredó tierra del ejido, por lo que es una de las 5 ejidatarias de SIT. Por su parte la mujer de la generación C se mudó a casa de los padres de su novio ya que tuvieron una hija, al igual que la hermana mayor. Ambas mujeres se mudaron a dos diferentes comisarías dentro de la ANP.

La memoria del despojo en la Reserva Cuxtal

Los resultados de investigación presentaron las memorias de mujeres y hombres mayas sobre sus vidas en el territorio, la actual ZSCE Reserva *Cuxtal*, visibilizando que la conformación y denominación de dicha ANP implicó un conflicto territorial. En este caso ¿Cómo afectó la acumulación por desposesión a los habitantes? Se planteó una respuesta desde la epistemología cuerpo-territorio presentando las percepciones de estas personas a través de sus historias de vida y la diferencia de género con el objeto de identificar las experiencias vividas por un despojo territorial. Al respecto, desde las voces de los excluidos se presentó la violencia estructural desde el marco jurídico nacional, como un sistema de opresión racista y sexista, en donde la dominación o invasión no se acepta del todo e implica resistencias por parte de los afectados (Lugones, 2008).

Con el objetivo de presentar las percepciones acerca del despojo, se identificaron y analizaron aquellos relatos de mujeres y hombres a partir de las percepciones de dos procesos industriales y urbanos: En un primer momento, la planta potabilizadora con 25 pozos de extracción de agua y posteriormente la delimitación del área, el despojo del territorio y sus consecuencias. A partir de estos dos momentos o procesos de cambio en el territorio, el análisis de las experiencias, se realizó desde una perspectiva de género y decolonial. Desde cuerpo-territorio se consideraron las categorías de étnia-raza y género⁹ en relación con el espacio, por

9 En relación con el trabajo de reproducción social, véase (Federici, 2004).



medio de las dimensiones de poder desde las categorías de tenencia de la tierra y participación. Desde el análisis de género se comprendió que las mujeres y los hombres recordaron de forma distinta al territorio, en relación con los procesos urbanos y, el peso que le dieron a sus vivencias en el relato de sus vidas.

Cabe recalcar que el recuerdo de la planta de extracción Mérida I remitió al despojo territorial, generando emociones en los habitantes de SIT, los cuales también mostraron conflictos entre ellos. Es una historia que también se recuerda desde habitantes de las demás 8 comisarías y sub-comisarías que conforman la Reserva *Cuxtal*. La planta y los correspondientes pozos de extracción de agua surgieron en los relatos de las mujeres y hombres de las generaciones A y B, mostrando las diferencias de género, en específico desde las decisiones sobre el ejido, donde las mujeres no participaron; y sobre todo, que en sus relatos se hicieron presentes las diversas actividades que realizan desde la reproducción social como ayudantes del campesino, el aseo de las verduras y la posterior venta como alternativa para procurar ingresos a la familia. Por su parte los hombres (A y B) desde las historias de vida, se refirieron a la planta potabilizadora desde la experiencia de lo político, como la amenaza de expropiación, que empujó una lucha que concluyó con la venta y despojó.

Las historias de vida develaron las experiencias de una familia en el territorio de SIT, comisaría de la ciudad de Mérida. Desde las memorias de vida, las experiencias y emociones sobre el territorio surgió el relato del despojo territorial, específicamente desde las mujeres y hombres de las generaciones A y B. Respecto a la generación C, la edad es una limitante para el recuerdo de los sucesos. Sin embargo, mantienen en la memoria que desde pequeños fueron a desyerbar al monte, para sembrar la milpa. Las tres generaciones describieron un pasado campesino a través de la industria del henequén y también desde la realización de la milpa, actividad tradicional que todavía persiste en algunas familias de la zona.

Las mujeres describieron y relataron la experiencia de la infraestructura hidráulica como una construcción de grandes proporciones y que impactó en la vida de los habitantes debido a que formó parte del territorio, el cual se apropiaron por medio del uso para el trabajo en el campo:

Hicieron el pozo así. Cuando terminó el pozo, hicieron la caña. Sale agua. Están grandes las cañas, altas así. Pasas encima porque su tapa está gruesa. Vas en la caña, llegas en el monte. No vas en la carretera, porque antes hay muchos ganados, de otros lugares, así vienen los ganados. Pues ahí vas en la rampa. Te subes así, ahí te vas, aunque sea que veas ganado estas arriba por que esta alto. Con mi esposo, íbamos a buscar elote, sembramos espelón, sembramos jicama, ahí lavamos de una vez, cuando llegamos lo voy a pasar a vender (RM, 67 años).



Las mujeres mayas interactuaron con la planta extractora de agua, expresando sus actividades campesinas como parte de la reproducción social de la vida que realizan día a día. La apropiación del territorio desde la agricultura tradicional, la milpa, permitió explicar que la forma de apropiación del espacio por los habitantes es de forma simbólica-cultural, lo que posibilita comprender la apropiación étnica del espacio debido a que la planta potabilizadora formó parte del territorio encarnado (Cruz, 2020). Al mismo tiempo, la cultura, como la mediación con la naturaleza, destaca a la diversidad biológica como las formas objetivadas de la sabiduría maya (Giménez, 1996).

Por lo anterior, la construcción de la planta potabilizadora se relacionó con el despojo y exclusión de las mujeres. La venta del ejido como decisión de los varones ejidatarios y como única alternativa ante la amenaza de la expropiación, fue mencionado en una historia de vida:

Les dijeron que no van a entrar otra vez, pues por eso estuvieron de acuerdo en vender, y lo vendieron... Los hombres, ellos son los que van a vender. Y vendieron. Nosotras no decimos sobre eso, son los señores que deciden lo que van a vender (RM, 67 años).

Por su parte, los varones de las generaciones A y B opinaron sobre el territorio desde sus experiencias en cargos políticos¹⁰ y a partir de la construcción de la planta potabilizadora y los 25 pozos de extracción en la década de 1960. Los ejidatarios percibieron la amenaza de expropiación del territorio y en este sentido, el hombre de la generación A explicó, desde el relato de su vida, la interdependencia del territorio desde la vida política como comisario ejidal por más de 23 años. Destacó su experiencia en relación con el megaproyecto hidráulico llevado a cabo por el gobierno federal y el gobierno estatal. El relato de Don Carlos Xul estableció una serie de sucesos al respecto: primero se construyeron los pozos sin el consentimiento de los ejidatarios; por lo que surgió la amenaza de expropiación, dando lugar a una lucha de 40 años cuyo resultado fue la venta del terreno y legitimar la propiedad del territorio por parte del Estado:

Como 502 hectáreas nos agarró el gobierno, fue el gobernador, el finado don Agustín Franco Aguilar¹¹. Yo estoy creciendo, no tengo la edad para que tenga derecho por mi tierra, los viejitos sí, los muy viejitos. Entonces vino un delegado de la reforma agraria, dijeron miren señores, ustedes tienen mucho terreno. Ese terreno se les va a expropiar, parece que van a hacer pozos, pero no les puede decir que pozos van a hacer. Los pozos son donde hicieron el agua potable, hicieron los 24 pozos, hicieron la cañería (muestra con sus manos el grosor), creo que la cañería va directo a la planta. Entonces, los tubos donde se conectan los pozos, unos tubos así, los enterraron. Los tubos lo tiran en la caña y el agua corre hasta en la Planta 1, de la Planta 1 lo tira hacia Mérida. Pues esa época, no nos pagaron el terreno, tardó 40 años que estamos peleando que nos van a

10 Carlos (A) como comisario ejidal, y Marco (B) como comisario municipal.

11 Gobernador del estado de Yucatán (1958-1964).



pagar. El Finado de Luis Torres Mesías¹², yo soy comisariado ejidal en ese ahora, me eligió la gente, tu vas a ser el representante de nosotros. Entonces fuimos a hablar con Luis Torres Mesías, ¿Qué nos dijo don Luis?, yo no les puedo pagar eso, el presidente de la república lo agarró, él lo debe pagar. Entonces como paso un señor de la Liga de comisariado agrario, que le dicen, un tal Antonio Arceo, pero el no vive aquí es de Motul. Dice, mira acá no podemos tratar sobre eso, lo que debemos hacer es junta tu dinero vamos en México. En México se va aclarar todo, quién lo va a pagar, entonces ese comisariado ejidal lo llevaron por la secretaria de la Liga de comisariado agraria, lo llevaron. Entre 8 o 9 días se fue el señor, cuando llegó el señor, le dijeron, este lo tienen que pagar el gobierno, porque no el presidente de la república cobra el agua, quienes cobran el agua, el gobierno, pues el gobierno lo debe de pagar. Entonces lo empezamos a pelear, paso Loret de Mola¹³ tampoco, paso Luna Kan¹⁴ tampoco, no nos pagaron. Si les vamos a pagar y así, así nos dan vuelta. Entonces últimamente entra el gobernador Patricio Patrón Laviada¹⁵, lo fuimos a ver. Dijo que le traigamos los papeles, y que le esperemos 6 meses, y así nos pagaron (CX, 80 años).

El análisis de las relaciones de poder entre los ejidatarios, principalmente, el de las autoridades ejidales con el orden local y federal permitieron comprender que a través del tiempo y de las generaciones, el despojo se convirtió en un proceso natural que aún genera desacuerdo y molestias, en específico para la generación A y B que lo experimentaron. El relato de Carlos es una muestra de la opresión de las autoridades como Agustín Franco Aguilar (gobernador del estado de Yucatán entre 1958 a 1964) considerado como uno de los impulsores de la infraestructura para la distribución de agua potable en la capital yucateca, así como a Luis Torres Mesías para enmarcar el sistema de opresión a través de la dominación de los gobiernos (municipal, estatal y federal) así como ciertas figuras como la Confederación Nacional Campesina CNC, que también se le conoce como Liga de Comisariado Ejidal, o la Liga Agraria, con campesinos mayas.

En el relato también apareció el gobernador Patricio Patrón Laviada como el comprador de 625 hectáreas del ejido de SIT, por parte del gobierno estatal. Lo anterior, aun cuando desde el Programa de Ordenamiento Territorial del Estado de Yucatán (POETY) se señaló que el ordenamiento se basó en el “análisis sistémico y holístico de la sociedad-naturaleza” para promover el desarrollo sustentable (DOGEY, 2007:9). El racismo no permitió identificar a la población indígena y la práctica de la milpa en el Programa de Manejo de la Zona Sujeta a Conservación Ecológica Reserva Cuxtal del 2004 (DOGEY, 2004); caso contrario sucedió en la Modificación del Programa de Manejo de la Zona Sujeta a Conservación Ecológica Reserva Cuxtal del 2018, pero no se consideran sus derechos y saberes (GMAM, 2018).

12 Gobernador del estado de Yucatán (1964-1970).

13 Carlos Loret de Mola, gobernador del estado de Yucatán (1970-1976).

14 Francisco Luna Kan, gobernador del estado de Yucatán (1976-1982).

15 Patricio Patrón Laviada, gobernador del estado de Yucatán (2001-2007).



La acumulación por desposesión se explica por medio de la colonialidad de género a través de la intersección de los sistemas de opresión género, raza y clase (Crenshaw, 1991; Harvey, 2004; Lugones, 2008). En este caso, se ejecutó desde el dominio estructural, un marco legal sumamente racista y sexista, que permitió la mercantilización del territorio y la exclusión de las mujeres a lo largo del tiempo y de procesos de injusticia social. La desposesión por acumulación avanza desde la violencia estructural hasta las interrelaciones donde el rol del varón, como campesino explotado, ejerció opresión hacia las mujeres. La acumulación capitalista se introdujo en un contexto de explotación y marginación. Además, ante la amenaza de expropiación, las ventas del territorio fueran la única alternativa para la subsistencia.

En 2020 la violencia estructural se manifestó al excluir a los habitantes de la ZSCE Reserva *Cuxtal*, en la toma de decisión para aprobar que el megaproyecto “Tren Maya” pase por dicha ANP, así como en la firma del documento. Los firmantes son de diferentes niveles del Estado, tanto federal como del Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR), y diversas instancias del Ayuntamiento de Mérida (*Cuadro 2*).

Cuadro 2. Convenido del Proyecto Tren Maya-ZSCE Reserva *Cuxtal*.

Actor	Cargo-Dependencia
Milardy Douglas Rogelio Jiménez-Pons Gómez.	Director general-Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR)
Alejandro Varela Arellano	Director jurídico-Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR)
Alejandro Varela Arellano	Secretaría de Turismo, denominada (FONATUR Tren Maya, S.A. de C.V.)
Renán Alberto Barrera Concha	Presidente municipal-Ayuntamiento de Mérida
Alejandro Iván Ruz Castro	Secretario municipal-Ayuntamiento de Mérida
Eugenia Correa Arce	Directora de la Unidad de Desarrollo Sustentable-Ayuntamiento de Mérida
Renán Alberto Barrera Concha	Presidente de la junta de gobierno del Organismo Público Descentralizado ZSCE Reserva <i>Cuxtal</i>
Sandra Araceli García Peregrina	Directora operativa del Organismo Público Descentralizado (OPD) ZSCE Reserva <i>Cuxtal</i>

Nota. Lista de firmantes del Convenido del proyecto Tren Maya del Fonatur con el Ayuntamiento de Mérida y el OPD ZSCE Reserva Cuxtal. Elaboración propia durante el trabajo de campo 2018-2020. Fuente: Convenio de colaboración entre el Ayuntamiento de Mérida, el OPD Reserva Cuxtal y el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR) (Instituto Nacional de Transparencia Acceso a la Información y Protección de Datos Personales [INAI], 2020).

El recuerdo de la generación A y B en relación con la delimitación de una parte del ejido que restringió el acceso a las familias, fue señalado como una situación que generó confusión, descontento, enojo o incluso nostalgia debido a que en dicho espacio realizaron la milpa las familias. Lo anterior explica el apego



territorial hacia la milpa que realizaron en familia para obtener alimentos, así como organización social y espiritual a través de las ceremonias agrícolas correspondientes.. Las mujeres y los hombres señalaron que dejaron de realizar el *Chá-chaac*¹⁶, y el compartir los alimentos de las cosechas. El apego territorial permitió explicar el aspecto cultural implícito en las percepciones, que implica comprender que después de diversos cambios en los territorios aún existe el apego a la comunidad desde aspectos organizativos y simbólicos (Giménez, 2001).

El presente estudio presentó que el despojo se construyó a través del tiempo por más de 40 años, pero principalmente, por el abuso de poder que permanece a través del Estado en todos sus niveles y que, desde el eurocentrismo, es decir el racismo epistémico, se marginó y se sigue marginando, así como el despojo a las familias mayas de su territorio y sus formas de reproducción social. La colonialidad de género permitió analizar la intersección raza-género en el ámbito rural, lo que estableció el tema de la tenencia de la tierra y, por ende, la participación sobre ésta como las variables que permitieron analizar la exclusión como la racialización, o intersección, de las mujeres y el trabajo reproductivo que realizan.

Se coincide con estudios que destacan la naturalización de la exclusión de las mujeres en el campo mexicano, por medio de la forma patrilineal de heredar la tierra en las comunidades (Almeida, 2012; Olivera, 2003; Vázquez, 2001). Desde la colonialidad de género, Segato explica que el patrón colonial retoma los patriarcados precedentes para hacer una versión más letal, que es el patriarcado moderno (2014), a pesar de que Lugones no concibe un patriarcado¹⁷ antes de la Colonia (2008).

Por lo tanto, la acumulación por desposesión como principio capitalista afectó a los habitantes de forma material y simbólica a través de un orden racista y sexista que marginó la milpa, es decir la agricultura tradicional y las formas de alimentación y bienestar de las familias mayas. La colonialidad de género visibiliza a las mujeres indígenas de SIT que han sido marginadas a través del tiempo, desde la colonia que persiste desde el orden del Estado, el pasado henequenero, la legislación en materia agraria, la construcción de una planta potabilizadora, la delimitación de un ANP y el despojo de las familias.

16 Ceremonia de petición de lluvia, es la primicia de la lluvia, en donde se organizaban en un ritual agrícola para pedir y ofrendar.

17 Es la desigualdad que se basa en la capacidad reproductiva de la mujer, como fundamento de la división sexual del trabajo, ya que justifica la visión funcional de las diferencias biológicas. Es la base de la sociedad capitalista, la dominación sobre las mujeres, y más tarde la dominación de unos hombres sobre otros hombres y todas las mujeres (Lerner, 1986).



Conclusiones

Las percepciones del territorio, desde los relatos de vida, colocaron la historia del despojo como una experiencia de injusticia en SIT, frente a varios modelos de desarrollo extractivista, tales como la construcción de una planta extractora de agua, que propició la amenaza de expropiación del territorio, la conformación de un ANP que permitió denominar una zona de conservación y, por último, el despojo territorial, impactando de forma material como simbólica a las familias.

Las subjetividades desde cuerpo-territorio permitieron presentar un territorio que brindó de beneficios a las familias de SIT, por lo que el enojo y la confusión hacia el despojo de dicho espacio fueron evidentes. Las relaciones de poder desde la colonialidad de género permitieron enmarcar la intersección raza-género como con-constitutivas en el tema de la tenencia de la tierra y la participación de la decisión sobre ésta, desde el ámbito ejidal. La colonialidad de género se analizó a partir de la naturalización de la violencia desde el marco jurídico reformado en 1992, concretando la violencia racista, desde diversos niveles o dominios tanto estructurales como institucionales y desde las costumbres hasta las relaciones interpersonales (Crenshaw, 1991), ya que invisibilizar las necesidades y las opiniones de las mujeres sobre el territorio es oprimir aspectos de la cultura que las mujeres reproducen todos los días desde el cuidado y el trabajo de la reproducción social.

En SIT la aceptación del despojo explicada desde la colonialidad de género (Lugones, 2005) o colonialidad institucional, genera resistencias, ya que esto es estructural y simbólico en una coyuntura caracterizada por la desigualdad y la opresión (Lugones, 2008; Quijano, 2005). El marco jurídico legalizó el despojo como una estructura que refiere a los factores que organizan las relaciones y el acceso al poder, dejando a las mujeres indígenas excluidas en todo ámbito; sin embargo, desde el espacio doméstico las mujeres han generado resistencias desde el apoyo mutuo dentro y entre las familias de SIT.

El cuerpo-territorio permitió explicar la violencia de género y raza del modelo de acumulación por desposesión que se presenta en forma de ANP y de servicio público para la ciudadanía. Las voces incómodas, las mujeres y hombres de SIT presentaron la memoria de la injusticia social, como la resistencia desde las emociones que evoca el relato del despojo desde el sentimiento de injusticia. La exclusión de las mujeres indígenas como parte del orden colonial de género, persiste desde el Estado como un embone patriarcal que niega la herencia de la tierra a quienes son reproductoras sociales de las familias mayas, en el que además, el despojo de la tierra tuvo como consecuencia, la pérdida de formas de alimentación y organización comunitaria. ☸



Referencias

- ALMEIDA, ELSA (2012). “Herencia y donación. Prácticas intrafamiliares de transmisión de la tierra. El caso de un ejido veracruzano”. *Cuicuilco*, Vol. 54, pp. 55-79.
- (2009). “Ejidatarias, posesionarias, avecindadas. Mujeres frente a sus derechos de propiedad en tierras ejidales de México”. *Revista Estudios Agrarios. Procuraduría agraria*.
- AGUILAR, WILLIAM, GARCÍA, GERARDO; SOSA, JAVIER; y R. ORTIZ (2017). *Diagnóstico socioeconómico de las comunidades asentadas en la zona de restauración ecológica “Reserva Cuxtal”*. Informe Técnico, Universidad Autónoma de Yucatán y Centro para la Gestión de la Sustentabilidad, Mérida, México.
- AGARWAL, BINA (1994). “Gender, resistance and land-interlinked struggles over resources and meanings in South Asia”. *Journal of Peasant Studies*, Vol. 22, Núm. 1, pp. 82-125.
- (1991). “The gender and environment debate: lessons from India”. *Feminist Studies*, Vol. 18, Núm. 1, pp. 119-158.
- ARMIJO, NATALIA, ROBLEDO, ALBERTO y ITZÁ CASTAÑEDA (2015). *Evaluación de género y desarrollo sostenible en la Península de Yucatán, México. Serie Técnica: Gobernanza forestal y economía*. San José, Costa Rica: Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y de los Recursos Naturales (UICN). Recuperado de <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/ST-GFE-no.06.pdf>
- CASTAÑEDA, MARTHA PATRICIA (2012). Etnografía Feminista. En: Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (Coords). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. (pp. 217-238). México: UNAM.
- COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden su territorio*. Quito: IEETM.
- COLLINS, PATRICIA HILL (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. United States: Routledge.
- CRENSHAW, KIMBERLÉ (1991). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”. En: Raquel Platero. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. (pp. 87-122).



- CRUZ, DELMY (2020). *Nosotras como mujeres que somos: entre la desposesión, la insubordinación y la defensa de los cuerpos-territorios*. (Tesis doctoral). CIESAS. México.
- _____. (2016). “Una mirada muy otra a los territorios- cuerpos femeninos”. *SO-LAR, revista de Filosofía Iberoamericana*, Vol. 12, Núm. 1.
- DE GARAY, GRACIELA (1997). “La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas”. En: Graciela De Garay (Coord.). *Cuéntame tu vida. Historia oral: Historias de vida*. (pp. 16-28). México: Instituto Mora.
- DIARIO OFICIAL DEL GOBIERNO DEL ESTADO DE YUCATÁN. (1993). *Declaratoria de la zona sujeta a conservación ecológica Reserva Cuxtal*. Yucatán: DOGEY. Recuperado de https://www.conacyt.gob.mx/cibiogem/images/cibiogem/sistema_nacional/documentos/ANPL/Yuc9-DE-CRETO-CUXTAL.pdf
- _____. (2004). *Programa de Manejo de la Zona Sujeta a Conservación Ecológica “Reserva Cuxtal”*. Ayuntamiento del Municipio de Mérida, Yucatán. Yucatán: DOGEY. Recuperado de https://www.conacyt.gob.mx/cibiogem/images/cibiogem/sistema_nacional/documentos/ANPL/Yuc/9-prog-manejo-cuxtal.pdf
- _____. (2007). *Programa de ordenamiento ecológico del territorio del estado de Yucatán* (POETY). Yucatán: DOGEY.
- ESCAMILLA, RICARDO (2018). *Una historia de la industrialización de la gestión del agua: el caso de la ciudad de Mérida en el cambio de lo siglos XIX y XX*. Tesis doctoral. Mérida, Yucatán: CIESAS.
- FEDERICI, SILVIA (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: traficantes de sueños.
- _____. (2013). *La revolución inacabada. Mujeres, reproducción social y la lucha por lo común*. Oaxaca, México: Escuela Calpulli.
- GIMÉNEZ, GILBERTO (2005). “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”. *Trayectorias*, Vol. 7, Núm. 17, pp. 8-24.
- _____. (2001). “Cultura, territorio, y migraciones. Aproximaciones teóricas”. *Alteridades*, Vol. 1, Núm. 22, pp. 5-14.
- GACETA MUNICIPAL DEL AYUNTAMIENTO DE MÉRIDA. (2018). Modificación del Programa de Manejo de la Zona Sujeta a Conservación ecológica Reserva Cuxtal. *Gaceta Municipal del Ayuntamiento de Mérida*, 1,046(11), 14-100. Suplemento 2-84. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/329896466_Programa_de_Manejo_de_la_Reserva_Cuxtal_Yucatan_Mexico_Parte_1



- HARVEY, DAVID (2004). *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010: Principales Resultados por Localidad*. México: INEGI.
- _____. (2015). *Encuesta intercensal 2015. Principales resultados*. México: INEGI.
- _____. (2016). *Panorama Socioeconómico de Yucatán 2015*. México: INEGI.
- INSTITUTO NACIONAL DE TRANSPARENCIA ACCESO A LA INFORMACIÓN Y PROTECCIÓN DE DATOS PERSONALES. (2020). *Convenio específico de colaboración entre Nacional Financiera S.N.C., Instituto de banca de desarrollo fiduciaria en el fideicomiso denominado Fondo Nacional de Fomento al Turismo, FONATUR Tren Maya, S.A de C.V., el municipio de Mérida, Yucatán, a través de su ayuntamiento y el organismo público descentralizado de operación y administración de la zona sujeta a conservación ecológica Reserva Cuxtal*. México: INAI. Recuperado de http://inai.fonatur.gob.mx/Art70/FrXXXIII/2021/Convenio_Cuxtal-ocr.pdf
- LERNER, GERDA (1986). *The creation of patriarchy*. Oxford: University Press.
- LINDÓN, ALICIA (2012). “Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado betweeness”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emocao*, Vol.11, Núm. 33, pp. 698- 723.
- _____. (2009). “La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento”. *Revista Latinoamericana de estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. Cuerpos espacios y narrativas*, Vol. 1, Núm. 1, pp. 6-20.
- LORDE, AUDRE (1984). *Sister Outsider*. New York: The Crossing Press.
- LUGONES, MARÍA (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, Núm. 9, pp. 73-101. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- _____. (2005). “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”. *Revista Internacional de Filosofía Política, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*, Núm. 25, pp. 61-76. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>
- MASSEY, DOREEN (2005). *For Space*. London: Sage.



- MERLINSKY, GABRIELA (2017). “Los movimientos de justicia ambiental y la defensa de lo común en América latina. Cinco tesis en elaboración”. En: Héctor Alimonda catalina Toro y Facundo Martín. *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencial latinoamericana y rearticulación epistémica*. Vol. II, pp. 241-264.
- OLIVERA, MERCEDES (2013). “Discriminaciones de género y etnia”. En: Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez (Coords). *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. México: CDI.
- ORTIZ, INÉS (2013). *De milperos a henequeneros en Yucatán 1870-1937*. Ciudad de México: El Colegio de México. Recuperado de <https://journals.openedition.org/nuevomundo/67571>
- QUIJANO, ANÍBAL (2014a). “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En: Pablo Quintero y Zulema Palermo (Comps.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 58-68). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del siglo, Globalization and Humanitis project, Duke University.
- _____(2014b). “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial”. En: Pablo Quintero y Zulema Palermo (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 69-80). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del siglo, Globalization and Humanitis project, Duke University.
- ROBICHAUX, DAVID (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Iberoamerica.
- RUZ, MARIO. (2006). *Mayas. Segunda parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI, PNUD.
- SAAD, MARÍA ISABEL; RODRÍGUEZ, ENRIQUE JAVIER; y VILLEGAS, JOSUÉ Esteban. (Coords.) (2018). *Caracterización de las comunidades mayas de once municipios del Estado de Yucatán*. México: Fondo CIBIOGEM CONACYT.
- SEGATO, RITA LAURA (2014). “La perspectiva de la colonialidad del poder”. En: Pablo Quintero y Zulema Palermo (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 15-43). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del siglo, Globalization and Humanitis project, Duke University.
- _____(2011). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”. En: Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez.
- SVAMPA, MARISTELLA (2012). “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. *OSAL* Año XIII, Núm. 32.



- TORRES-MAZUERA, GABRIELA, MADRID, SERGIO Y RAÚL BENET (2021). *Tres décadas de privatización y despojo de la propiedad social en la Península de Yucatán*. Ciudad de México: Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible, A.C. (CCMSS). Recuperado de https://www.ccmss.org.mx/wp-content/uploads/2020_22_TresDecadasPrivatizacion.pdf
- ULLOA, ASTRID (2020). “Ecología política feminista Latinoamericana”. En: Ana De Luca, Ericka Fosado, y Margarita Velázquez. *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate dese América Latina*. (pp. 345). México: CRIM-UNAM.
- _____(2015). “Enviroment and development: reflections from Latin America”. En: Tom Perrault, Gavin Bridge, y James MacCarthy. *The routledge handbook of political ecology*. (pp. 320-331). Londres: Routledge.
- VÁZQUEZ, VERÓNICA (2015). “Manejo forestal comunitario, gobernanza y género en Hidalgo, México”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 77, Núm. 4, pp. 611-635.
- _____(2001). “Género y tenencia de la tierra en el ejido mexicano: ¿la costumbre o la ley del Estado?”. *Estudios Agrarios*, Vol. 18, pp. 117-146.
- VILLANUEVA, ERICK. (2009). *El fin del oro verde. Conflicto social y movimiento campesino 1960-2008*. México: Cámara de Diputados.
- VIVEROS, MARA (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista*, Vol. 52, pp. 1-17. Doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- ZARAGOCIN, SOFIA Y CARETTA, MARTINA (2020). “Cuerpo-territorio: a decolonial feminist geographical method for the study of embodiment”. *Annals of the American Association of Geographers*, pp. 1-16.
- ZARAGOCIN, SOFIA (2020). “Geografía feminista decolonial”. *Geopauta*, Vol. 4. Núm. 4, pp. 18-30. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/5743/574365129003/html/>





El silencio mortal de la equinococosis quística/hidatidosis en Puno, Cusco y Pasco. Hacia una experiencia social en los andes del Perú

The Mortal Silence of cystic echinococcosis/hydatidosis in Puno, Cusco and Pasco. Towards a Social Experience in the Andes of Peru

Luis Alberto Suárez Rojas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)

<https://orcid.org/0000-0003-4771-2788>

lsuarezr@unmsm.edu.pe

Recibido: 9 de agosto de 2021

Aprobado: 1 de diciembre de 2021

Resumen

Las zoonosis en los Andes poseen una larga data en las poblaciones más pobres en los Andes. Ofrecemos una aproximación antropológica y etnográfica (historias de vida, entrevistas a profundidad y observación participantes) en 3 regiones del Perú: Puno, Cusco y Pasco. La equinococosis quística/hidatidosis (EQ/H) presenta un doble silencio, ligado a aspectos simbólicos, culturales y sociales, escasamente comprendidos. Asimismo, encontramos una relación entre animales y hombres más allá de la “racionalidad instrumental”. Evidenciaremos cómo dicha zoonosis genera impactos muy serios en las familias y el paciente, debido a los alto costos emocionales, sociales e intangible, como el dolor, la inseguridad, miedo y la insatisfacción. La EQ/H es una de las enfermedades que, en el campo de la salud pública, ha sido históricamente desatendida.

Palabras clave: zoonosis, equinococosis quística, hidatidosis, Andes, ruralidad, pastores.

Abstrac

Zoonoses in the Andes have a long history in the poorest populations in the Andes. We offer an anthropological and ethnographic approach (life histories, in-depth interviews and participant observation) in three regions of Peru: Puno, Cusco and Pasco. cystic echinococcosis/hydatidosis (EQ/H) presents a double silence, linked to symbolic, cultural and social aspects, rarely understood. We also find a relationship between animals and humans that goes beyond “instrumental rationality”. We will show how this zoonosis generates very serious impacts on families and patients, due to the high emotional, social and intangible costs, such as pain, insecurity, fear and dissatisfaction. This is one of the diseases that has been historically neglected in the field of public health.

Keywords: zoonosis, Cystic echinococcosis, Hydatidosis, Andes, rurality, pastoralists

Introducción

La equinococosis quística/hidatidosis es una zoonosis parasitaria, constituye una de las enfermedades zoonóticas de mayor prevalencia en Argentina, Uruguay, Chile, Perú y el sur del Brasil, provocando pérdidas a las familias y serias consecuencias para la salud de las poblaciones más vulnerables, gracias a los altos costos de internamiento y tratamiento de las personas (Larrieu, Belloto, Arambulo III, & Tamayo, 2004). Actualmente, podría ser considerada como una enfermedad emergente o reemergente, en ese sentido, podemos encontrarla en países del Asia Central, China, Europa, África del este y América del Sur (Irabedra & Salvatella, 2010).

El Perú es el país con mayor incidencia y prevalencia de equinococosis quística/hidatidosis (Dueger & Gilman, 2001) (Naquira, 2010). Según el Ministerio de Salud (MINSA) registra una tasa por 100,000 habitantes de equinocosis quística reportados por el Sistema His; para el 2015, Pasco presentó la tasa más alta (97.65); seguido del departamento de Huancavelica (79.80); luego, Ayacucho (34.85), Junín (31.39), Cusco (25.67), Arequipa (18.72), Ica (11.94), Puno (15.33). Asimismo, zonas endémicas de Junín y Huancavelica, donde se había intervenido quirúrgicamente, reportaron una tasa del 14.2% de readmisión hospitalaria. Es muy posible que las tasas de reintervención quirúrgica del Perú sean las más altas de América Latina (Salgado, Suárez-Ognio, & Cabrera, 2007). Estos datos revelan que el rostro andino de esta zoonosis en el Perú es predominantemente andino, un contexto donde las condiciones de vida rural (como la ganadería a pequeña escala), las prácticas culturales y la pobreza (familias de menores ingresos) interactúan marcando profundamente las dinámicas de esta enfermedad.

En el Perú existe un elevado riesgo debido a la fuerte interacción entre humanos y animales (canes) los cuales se involucran en el pastoreo del ganado ovino. La interacción ganado-perro-ganado y ganado-perro-hombre responde a una lógica cultural que interactúa con un conjunto de saberes y prácticas (Moroa, Loperac, Bonifacio, Gonzales, Gilmana, & Morod, 2005); sin embargo, prácticas como el faenamiento¹ o beneficio del ganado a nivel domiciliario o peri-domiciliario incrementan el riesgo. Este se realiza tanto para el auto-consumo como para el mercado a pequeña escala (mercados informales/ferias), incluso también el faenamiento está envuelto por un conjunto de aspectos culturales y simbólicos. A esto se suman las condiciones de precariedad, incrementando el riesgo de contraer dicha enfermedad.

¹ El faenamiento o beneficio es el sacrificio de animales como el ganado para obtener carne para su comercialización. El sacrificio de animales se realiza en centros autorizados siguiendo pautas sanitarias, así mismo, puede realizarse en el patio de la casa siguiendo reglas y protocolos culturales para el sacrificio del ganado.



El objetivo del artículo es presentar una síntesis de la evidencia recogida sobre la dimensión social y cultural de la equinocosis quística/hidatidosis (EQH), producto de un trabajo etnográfico y entrevistas cualitativas en distritos de las regiones andinas de Pasco, Cusco y Puno, estas regiones se caracterizan por familias dedicadas al pastoreo y agricultura entre 2,500 y 4,000 msnm. En este artículo buscamos entender el rol que cumple la persona-comunidad en el ciclo biológico, las condiciones de vida y las prácticas culturales que favorecen el contacto entre el huésped definitivo del parásito (perro) y los huéspedes intermedios (ganado y accidentalmente el ser humano), al mismo tiempo capturar cómo las personas comprenden y experimentan la enfermedad. Por esta razón tratamos de identificar el conjunto de prácticas sociales que permite la reproducción del ciclo de la equinocosis, asegurando su transmisión entre las poblaciones más vulnerables. Comprender los aspectos culturales y las prácticas sociales pueden ser un punto de apoyo fundamental para el diseño participativo e implementación de intervenciones de prevención, control y vigilancia de esta enfermedad en las comunidades rurales de las regiones endémicas².

La equinocosis quística/hidatidosis es una enfermedad que produce duros golpes a las poblaciones más vulnerables, se registran pérdidas en la producción ganadera y una disminución de la fecundidad, producción de lana, carne y leche. Grosso modo, la OPS (2007) en el informe final del proyecto Cono Sur ha calculado que para el Perú las pérdidas totales alcanzan los U\$S 178 705 058. Por otro lado, existen costos sociales ligados al desplazamiento de las familias a los servicios de salud de mayor capacidad resolutive. En nuestro caso, en Lima se intervienen quirúrgicamente, a más de la tercera parte de afectados, que proceden de Junín, Puno, Pasco y Cusco.

Metodología

El artículo presenta una síntesis de la evidencia obtenida en las regiones andinas de Pasco, Puno y Cusco. Estas regiones son muy parecidas, las familias se dedican mayoritariamente a la agricultura de papa, maíz, granos, y al pastoreo de ovejas y auquénidos andinos: llamas (*Lama glama*) y alpacas (*Vicugna pacos*). La vida de las comunidades incluidas en este estudio se desarrolla entre los 2,500 y 4,000 msnm, se comunican en quechua y reproducen los elementos de la cosmovisión y racionalidad andina, su patrón de asentamiento es disperso; en muchos casos, las familias poseen sus tierras para la agricultura en las zonas más

2 En el caso del Perú, existen algunos antecedentes que es necesario tomar en consideración, por ejemplo, el decreto Supremo DS N° 271-2013-SA, que declara de Interés Nacional la Prevención y Control de la EQH, esto en realidad es producto de algunos antecedentes técnicos, como el Informe de la Comisión Multisectorial, cuyas recomendaciones incluye el abordaje de los Determinantes Sociales- “Condiciones de vida”- asociadas a EQH; una línea de Base que desarrolló el MINSA; y el Plan MINSA- SENASA: ámbito de común intervención en 5 regiones alto-andinas (Pasco-Junín-Huancavelica-Cusco-Puno)



bajas y el pastoreo se realiza en las zonas altas por encima de los 3,700 msnm. En general, estas comunidades están lejos de las capitales, por lo tanto, el acceso y la calidad de los servicios básicos es muy baja. En términos metodológicos, al considerar estas 3 regiones, nos concentramos en 9 centros poblados donde hemos realizado observaciones y registro, logrando entrevistas a 27 autoridades locales tanto a nivel comunal como del sector de salud, así mismo se entrevistaron a 34 jefes de familia (entre hombres y mujeres) y trabajamos con 31 niños técnicas de representación; en total participaron 61 personas en este estudio. El personal de sector salud manifestó una gran apertura para explicarnos sus acciones, sus limitaciones y sus dilemas en la lucha contra esta zoonosis. Las familias nos explicaron cómo realizaban la gestión de sus animales (ganado, perros) pero no siempre estaban dispuestos a explicar más sobre esta zoonosis porque existe un fuerte prejuicio asociado a esta enfermedad. No obstante, conversamos también con pacientes y sus familias, afortunadamente bajo ciertas condiciones de una conversación “uno a uno” lograron abrir y contar sus vicisitudes.

Marco teórico

Este estudio se inspira en la teoría de Pierre Bourdieu sobre la reproducción y el sentido práctico como una forma de conocer la composición, las reglas y las experiencias vividas que le dan *sentido* al juego de la vida social para ahí reubicar la transmisión de esta zoonosis que supone la dinámica animales-hombres. Según Bourdieu (1997), agentes actuantes poseen de un sentido práctico, el cual puede definirse como un “sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división, de estructuras cognitivas duraderas y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada” (pág 40). Desde esa lógica queremos comprender las dimensiones sociales y culturales de la equinocosis quística/hidatidosis (EQ/H), por lo tanto, en el centro del análisis situamos a las unidades domésticas. De acuerdo a Bourdieu (1997), podemos pensar las familias como “cuerpos (*corporate bodies*) impulsados por una especie de *conatus*, (...) por una tendencia a perpetuar su ser social” (pág 33) por lo tanto, es en mundo familiar donde se forman las estrategias de reproducción sobre la base de la división del trabajo, los roles y el género, elementos que se entrelazan dándole forma a un marco o esquema para actuar. Nos interesa en términos teóricos comprender la práctica social y cómo los diversos elementos de acción, del actuar, se entrelazan y se reproduce propiciando situaciones de riesgo que favorecen la transmisión de esta enfermedad. Factores de riesgo que no somos conscientes como sujetos y solo a partir de un análisis podemos identificar los mecanismos internos de reproducción y los esquemas que orientan la acción. En el caso concreto de esta enfermedad parasitaria, fluye con las prácticas sociales que constituyen el núcleo de análisis, abarcando en lo empírico el manejo, gestión y beneficio (matanza) del ganado de ovejas, el manejo de los animales



de compañía y animales para el pastoreo como los perros, el manejo espacial de la casa, los roles, la división del trabajo (desde el pastoreo, el acopio de forraje, alimentación) y la manera cómo se hace gestión de la casa, en términos de una economía doméstica.

Del mismo modo, nos interesa acercarnos a esta enfermedad desde la perspectiva de la experiencia vivida de aquellas personas que han contraído esta enfermedad parasitaria. Recordemos que Good *et all* (1994) introdujo el concepto de “*illness*”, para hacer referencia al modo en que la persona enferma y los miembros de su familia o red social más amplia perciben, experimentan y reaccionan ante los síntomas y la discapacidad. Su aportación se centra en la recuperación de las experiencias vividas relacionadas con la enfermedad y en la evaluación de los procesos biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Esto se refiere a una experiencia compartida (intersubjetiva) de los sujetos y se expresa en sus “narrativas” sobre el sufrimiento. Son como historias continuas, que reciben aportaciones del entorno social, sistemas de símbolos situados, tradiciones culturales. En esta línea consideramos que es importante incluir los costos sociales y económicos de la carrera curativa de este padecimiento. Creemos que es necesario incorporar los esquemas sociales y representaciones del entorno social inmediato (unidad doméstica) en relación al padecimiento.

En suma, para el caso de esta zoonosis creemos que es fundamental conocer las condiciones sociales de reproducción de esta enfermedad y comprender adecuadamente todos los eslabones involucrados en la transmisión del parásito en los animales a los humanos, a fin de pensar desde la razón o sentido práctico de las unidades domésticas, para complementarlo con la experiencia vivida y la carrera curativa

Resultados

1. Una aproximación al universo de las prácticas sociales de las unidades domésticas.

1.1 El ganado para las familias y sus economías domésticas.

La crianza del ganado vacuno reviste de una importancia social y económica para la comunidad y la familia. Al mismo tiempo, es objeto de una mayor preocupación debido a las constantes y crecientes amenazas que afectan la salud de sus animales. La pérdida de animales por enfermedad es un suceso funesto para las familias, las afecta no solo económica, sino también emocionalmente. Esto es posible debido a la gravitación de la ganadería para las unidades domésticas. En términos concretos, el ganado vacuno es importante porque a partir de su crianza se puede obtener leche, que diariamente las familias colocan en el mercado, través



de acopiadores lecheros y, por otro lado, la venta de la carne de res, en ciertos casos. Hemos recogido información que corrobora algunas prácticas riesgosas; por ejemplo, algunas familias llevan sus vacas para tomar agua de los bofedales (humedal altoandino) y contraen el parásito causante de la *fasciola*, esto produce una alteración de las funciones hepáticas, lo que trae como consecuencia que la vaca incremente su peso, y en ese momento, llevan su ganado al camal para beneficiarlo y obtener una mayor rentabilidad por su peso, no obstante, esta vaca está enferma. Este tipo de prácticas podría ser aisladas, pero es altamente riesgosas.

Desarrollar la actividad ganadera vacuna y ovina, supone distribuir un conjunto de roles, tareas y recursos que se deben movilizar, por ejemplo, parcelas para la siembra y cosecha de avena forrajera, alfalfa y otros. Además, se requiere un conjunto de cuidados que exige inversión de dinero, como las vacunas, la visita de un médico veterinario, la inseminación, entre otros. La leche les permite a estas economías domésticas contar liquidez que le permita solventar los gastos familiares rutinarias.

A la actividad ganadera vacuna, se suma la ganadería de ovinos. Las familias consideran que con el paso del tiempo están “*abandonando*” la crianza del ganado ovino para optar por el ganado vacuno. Sin embargo, aunque para las familias discursivamente no es “muy importante”, tanto la observación participante como los datos del Censo Agrario nos permiten constatar que la crianza del “ganado ovino” juega un rol complementario en sus economías domésticas, puesto que la venta de dos o tres ovejas en pie, en un solo día, podría significar la venta de la leche por un periodo de 10 días a más. Además, la crianza del ganado ovino y su venta permite contribuir con el ciclo de reproducción de las unidades domésticas. Asimismo, tanto la ganadería vacuna como la ganadería ovina exige que los miembros de la familia asuman roles, ejecuten ciertas actividades rutinarias, desplieguen dinámicas territoriales y se asegure el acceso a recursos naturales: como pasto y agua.

Las familias explican desde hace algunos años al presente, que la crianza del ganado ovino ha disminuido. Si analizamos los datos, veremos que es una suerte de verdad a medias. En principio, si analizamos los censos agropecuarios, podemos apreciar que las unidades domésticas que menor hectáreas poseen son las que poseen menor número de ovejas y son las que en el tiempo han optado por complementar su economía con la liquidez que genera la leche de las vacas. Por ende, las familias le otorgan prioridad al ganado vacuno. No obstante, al analizar el Censo Agropecuario del 2012, podemos apreciar que las familias que tienen mayor número de hectáreas son las que poseen mayor número de ovejas. Por ejemplo, en el caso de Nuñoa (Puno) encontramos 40,795 cabezas de ganado ovino, según el el Censo Agropecuario del 2012, existen 36 unidades agropecuarias que poseen entre 300 y 499, y poseen un total 2,845 cabezas de ganado



ovino, especialmente borregas (1,497). En el caso de Maranganí (Cusco) encontramos un total de 16,045 cabezas de ganado ovino; de este universo, existen 80 unidades agropecuarias que poseen entre 100 y 199 ha, que poseen un total de 2,389 cabezas de ganado ovino, de este grupo, 1,257 son borregas. En el caso de Yanahuanca (Pasco), existe un total de 76,121 cabezas de ganado ovino; no hay disponibles grandes extensiones de terreno. Por lo tanto, entre 20 y 100 ha, existen 275 unidades agropecuarias que poseen un total de 23,607 cabezas de ganado ovino. Es evidente que en Nuñoa hay una mayor concentración de ganado ovino en pocas unidades agropecuarias y en grandes extensiones de terreno, lo cual supone acceso a pasto natural. Todo lo contrario en Yanahuanca, donde no hay a disposición grandes extensiones de terreno; un punto medio en este razonamiento es Maranganí. Una tarea pendiente es explorar cómo vienen trabajando las unidades domésticas de mayor número de ovejas.

La crianza de ganado ovino es fundamental porque asegura a las familias cierta liquidez y dinero-metálico para cumplir con los gastos del ciclo de una de familias³. Además, es importante para cumplir adecuadamente en los *rituales domésticos* acorde al marco cultural y social de estas poblaciones. Por esa razón, sostenemos que el ganado para las familias no solo está asociado a un valor monetario, sino también a un valor social y simbólico. En ese sentido, la crianza de las ovejas es fundamental para cumplir con los diversos *rituales sociales* de la comunidad, especialmente el 24 de junio, donde todos los miembros de la comunidad participan de dicha ceremonia; por otro lado, existen rituales domésticos, como el matrimonio, el bautizo y otras que exigen que las familias beneficien su ganado (uno o dos dependiendo de la magnitud del evento), según las familias matan una vaca, alpaca y una oveja en casos de matrimonio y el faenamamiento es intradomiciliario.

1.2 División social del trabajo y las unidades doméstico-ganaderas.

En el caso de Nuñoa hemos apreciado que debido a que los hombres se multiinsertan en el mundo del trabajo rural y urbano en la localidad y en la región, son las mujeres adultas jóvenes quienes asumen la conducción/manejo del ganado

3 Un matrimonio joven tiene la posibilidad de comenzar su rebaño de ovejas a través del aporte de la unidad doméstica mayor a la cual pertenece. La nueva pareja puede recibir pequeños borregos por parte de sus respectivos padres. Muy frecuentemente las parejas deben esperar dos años para que alcancen su madurez y se reproduzcan. Otra forma de comenzar un nuevo rebaño es a partir del mercado local, es decir, las familias jóvenes pueden decidir ir al mercado y comprar pequeños borregos para iniciar un hato o ganado de ovejas. En el caso de las ovejas, las parejas jóvenes, éstas deben conocer cuáles son las prácticas adecuadas para la atención y cuidado de los borregos; del mismo modo, cuando el ciclo de vida de las ovejas, las familias asumen que el nivel de complejidad se incrementa, por ejemplo, las parejas jóvenes deben conocer cuándo las ovejas entran en su periodo de celo y de qué manera proceder para realizar en “empadraje” y estimular el crecimiento del número de animales.



ovino. Por otro lado, los niños y adolescentes ayudan a las mujeres en la vigilancia y cuidado de las ovejas. En el caso de Maranganí, se repite una situación similar, son las mujeres que asumen de manera predominante (y no exclusiva) el manejo del ganado ovino. En el caso de los adolescentes y niños, durante su estancia en la escuela, su participación con respecto al manejo del ganado ovino es menor y se incrementa su interacción cuando toman las vacaciones en los meses de enero-marzo. En el caso de Pasco, hay diferencias: nuestra observación participante y las entrevistas permitió constatar que tanto hombres como mujeres participan de la gestión del ganado ovino y vacuno.

En las unidades doméstica existen otros roles que son importantes y que involucran a los diferentes miembros de la unidad doméstica incluyendo a los animales como los perros, los cuales cumplen una labor funcional:

- Los hombres y las mujeres pueden asumir la limpieza del corral de los animales, especialmente de las ovejas de la familia.
- Los hombres y las mujeres pueden asumir la responsabilidad de contactar con el veterinario para el cuidado de los animales.
- Los hombres se encargan de realizar trabajos de agricultura, limpieza de canales, y otros. La siembra y la cosecha es un momento donde hombres y mujeres participan de la actividad agrícola.
- Los hombres realizan algunos trámites con el Estado, incluyendo la inscripción de sus hijos en el año escolar.
- Las mujeres realizan y supervisan el aprovisionamiento de productos agrícolas e industrializados en las alacenas domésticas.
- Las mujeres hacen gestión de todo lo que se refiere a la preparación de alimentos para los miembros de las familias, así como para los animales, especialmente los perros (tanto perros pastores como perros de compañía). A esto debemos sumar que muy frecuentemente alimentan a los cuyes y cerdos cuando los poseen.
- Las mujeres son responsables de la crianza, cuidado y estimulación de los niños pequeños. Esta es una de las responsabilidades más directas y visibles.
- Las mujeres asisten a la escuela cuando se realiza una reunión con los padres de familia.



- El cuidado y seguimiento a hijos adolescentes corresponde tanto a hombres como mujeres.
- El lavado de la ropa de los integrantes de la casa, de los niños menores y de los adultos puede ser en el lecho del río, en las acequias, y luego es tendido en los arbustos o en el pasto.
- Los animales como el perro pastor realizan las labores complementarias de cuidado y vigilancia del ganado ovino.
- Los perros de compañía realizan labores de cuidado y vigilancia de las casas ante amenazas como robos.

Todos estos aspectos son importantes para comprender de qué manera las prácticas sociales se entrelazan con situaciones de riesgo potenciales. Existen aspectos relacionados con el microhábitat y las prácticas sociales que pueden constituirse en situaciones que nos exponen a contraer potencialmente alguna enfermedad zoonótica. En ese sentido, debemos estar atentos a las múltiples situaciones en las cuales, hombres adultos, mujeres adultas, niños y adolescentes interactúan con los animales: ovejas, vacas, perros pastores, perros de compañía, entre otros. La literatura sobre esta zoonosis remarca que los niños pequeños son los más propensos a contraer una enfermedad como la EQ/H debido a su característica silenciosa, el desenlace puede ser fatal. Nuestras entrevistas y observación de campo nos permitieron identificar potenciales situaciones de riesgo, por ejemplo:

- a) La limpieza de los corrales de ganado ovino está a cargo de hombres, mujeres y adolescentes, debido a que es una actividad tradicional, ninguno de ellos utiliza algún tipo de protección o medida preventiva.
- b) En el área del corral, se produce la recolección del estiércol o las heces de las ovejas para su uso en la agricultura, debido a que es una actividad tradicional, el proceso no contempla ninguna medida de protección.
- c) La presencia de perros de compañía y su interacción con los niños (en especial).
- d) Los perros pastores y los perros de compañía comparten el mismo espacio vital que los humanos, especialmente los espacios donde se produce el faenamiento intradomiciliario.
- e) Faenamiento intradomiciliario, especialmente en el patio y la entrega de viseras.



- f) Las mujeres lavan la ropa de la niños y adultos y es expuesta al sol sobre arbustos o sobre la hierba poco crecida y el pasto, así la ropa “limpia” está en el microespacio donde transitan las ovejas, los perros pastores y perros de compañía.
- g) En el cuidado y estimulación de los niños pequeños, las madres tienden mantas (*lliclla*) sobre el pasto, los bebés juegan sobre el pasto, los perros se acercan y luego las mantas son utilizadas para cargar a los niños en la espalda.
- h) Los niños pequeños y adolescentes juegan en los patios con los perros de compañía.
- i) Los niños caminan largas distancias para llegar a sus centros educativos, en el camino toman agua de las acequias o pequeños estanques.
- j) En las estancias las mujeres pueden utilizar la bosta (heces de vaca secas) como combustible y cocinar al aire libre, cocer papas y carne.

1.3 Organización espacial, modalidades del cuidado/vigilancia y alimentación.

Desde la perspectiva de las familias, la ganadería ovina es una actividad sencilla; no obstante, es una actividad revestida de una complejidad territorial. Las familias que poseen ganado ovino en pequeña proporción tienen sus corrales muy cerca de la casa, sus cercos son de adobe y una bola de alambre metálico constituye la puerta, los corrales suelen no tener algún tipo techo. Los corrales no son muy grandes, pero son piezas donde el rebaño de ovejas descansa por la noche. Tanto los perros pastores como los perros de compañía duermen muy cerca del corral, y en las estaciones lluviosas duermen dentro de la casa (cobertizo).

Las familias con un volumen bajo de ganado ovino suelen sacar a las ovejas y llevarlas a parcelas muy cercanas de la casa, las ovejas son amarradas a una estaca. De esta manera, las mujeres encargadas de supervisar el ganado ovino pueden hacer otras actividades. Cuando el volumen de ovejas es mayor, ya no se amarran con una sogá y una estaca, se dejan para que libremente se desplacen por la parcela con pasto destinado a ellas. A esta labor se suman los perros pastores quienes están constantemente supervisando que las ovejas no se separen del rebaño. Los perros pastores suelen sentarse en posición de atención y miran el movimiento de las ovejas y todo aquello que está a su alrededor. Naturalmente los perros orinan marcando su territorio y defecan en el camino, entre los pastos y la hierba crecida.

Las ovejas suelen comer pasto natural, y su dinámica de rotación depende muchísimo del *stock* de alimento. Si el *stock* se acaba y no tienen más pasto,



llegan incluso a alquilar una parcela. En el caso de que el volumen de ovejas es alto, se lleva a recorrer distancias mayores en las zonas altas, donde existe pasto para ser ingerido por las ovejas. En ese caso, las familias llevan sus ovejas a sus estancias en las zonas altas. El pasto que comen las ovejas es pasto natural, los y las pastoras no tienen que recoger ningún tipo de pasto, ni aprovisionarse de pasturas. Salvo en el caso de los borregos, algunas familias le dan alfalfa picada. No se ha reportado ninguna preocupación por trabajar pastos mejorados. Solo en el caso de las vacas hay una mayor inversión en la producción de cebada y avena forrajera.

Con respecto a los cuidados básicos, las familias reportan que la crianza del ganado ovino es sencillo, pero deben estar atentos al cuidado de los borregos en las etapas más tempranas y la preparación de las ovejas para el emparejamiento o “empadre” y el parto. Este último es un proceso muy delicado. A esto debemos sumar la falta de mención al cuidado de las patas, los dientes e incluso el peso.

Las familias no estiman que es necesario *invertir* dinero en el ganado ovino, por esa razón hay una creciente preocupación por la “enfermedad del ganado”, pues esto genera costos económicos que no tienen previsto o que debería ser destinado a resolver otras situaciones. En el peor de los casos, la muerte de su ganado vacuno representa una pérdida con impactos no solo económicos, incluso hasta emocionales.

1.4 Faenamiento y los circuitos de la ganadería ovina⁴.

El ciclo de esta zoonosis se inicia con el hábito de alimentar a los perros con vísceras crudas provenientes del faenamiento intradomiciliario y el faenamiento clandestino. En el caso de Nuñoa (Puno) existen dos circuitos de comercialización: el camal, donde las familias llevan sus animales para el remate y los acopiadores de ganado ovino, quienes adquieren “ganado en pie” es decir, vivos. Otra situación conexa es que las familias venden un número muy reducido de ganado, por lo tanto, los acopiadores deben ir de familia en familia. Este ganado no va al camal de Nuñoa (Puno), sino a mercados como Ayaviri y Puno (ciudades vecinas). En el caso de los acopiadores (“informales”) no hemos registrado el faenamiento en el lecho de los ríos o en riachuelos.

En el caso de Maranganí (Cusco), encontramos hasta cuatro matarifes, quienes benefician el ganado ovino que las familias y los compradores entregan para obtener la carne. Los matarifes benefician los animales de manera intradomiciliaria y clandestina los días sábados y miércoles, la carne se vende a los

4 Sacrificio de animales



restaurantes o mercados de Sicuani. Además, hay un circuito de viseras. La presencia de cuatro matarifes clandestinos constituye un riesgo potencial para las comunidades de Maranganí, siendo uno de los riesgos más elevados, pues muchos perros se alimentan de las víceras crudas e infectadas por la equinococosis quística/hidatidosis.

En el caso de Yanahuanca (Pasco) tenemos una dinámica muy singular. Existe un camal donde se benefician ovejas y otros animales, pero la carne es comercializada en el espacio regional y macroregional, y no va al mercado local. Por esta razón tenemos lugares donde realiza el faenamiento clandestino para abastecer el mercado local. Así, en el Centro Poblado de Santiago Pampa, las familias venden su ganado ovino en pequeñas cantidades unas 2 o 3 veces al año a acopiadores locales, quienes los suelen beneficiar en Santiago Pampa o en Yanahuanca. Santiago Pampa es donde los acopiadores recurren para realizar faenamientos “clandestinos” y, esto último entre comillas, porque, el lugar destinado para el beneficio de los animales está a la vista de todos, al aire libre y cerca de las viviendas, en el centro de la localidad. En Andachaca no se realizan faenamientos, solo en las estancias, en contadas ocasiones, principalmente para el consumo familiar o por motivos de celebración de diversa índole. El faenamiento lo realizan los miembros de la familia y, para abastecerse de mano de obra, suelen pedir ayuda a los demás familiares cercanos o a los vecinos. Los ganaderos de Andachaca suelen vender su ganado vivo, son los acopiadores quienes se encargan de realizar el faenamiento en diferentes lugares, por ejemplo, en Arinacaca o Santiago Pampa, para luego trasladarlos a los diferentes mercados.

Tanto en el caso de Maranganí (Cusco) como Yanahuanca (Pasco), el faenamiento es informal y clandestino, esto constituyen un riesgo muy alto para la población, pues alrededor de ellas existen perros que ingieren las vísceras infectadas. Es necesario que tanto SENASA como el Gobierno local refuercen su intervención para regularizar y reducir al máximo los niveles de exposición a dichas zoonosis.

1.5 Relación animal-hombre: zorros, ovejas, perros y humanos.

Desde la perspectiva de las unidades domésticas, los animales al igual que los hombres constituyen una unidad de relaciones sistémicas y dinámicas. En ese sentido, los animales no están dentro de una lógica donde los animales se ubican en un plano ontológico muy diferente de los hombres. En el mundo andino, sin ánimo de generalizar, los animales cumplen un rol funcional, proveen de carne, alimento, lana, etc., pero también se localizan en un plano donde los animales y los hombres construyen una relación simbólica y más estrecha de afectividad. Los animales, las plantas, los cerros y todo cuanto rodea al hombre andino, son parte activa y dinámica de su universo simbólico y mítico.



a) Perros pastores, perros de compañía y humanos.

Actualmente las familias perciben que el número de ovejas por familia se ha reducido y por ende, los *perros pastores* propiamente dicho y por el contrario se incrementado el número de perros pequeños que cumplen una función de alerta y vigilancia de la casa, en suma están destinados a ahuyentar a los ladrones y a acompañar a los miembros de la familia. Ambos tipos de *perros* son muy apreciados por las familias.

Los niños pequeños no interactúan con los *perros pastores adultos*, pues se caracterizan por ser bravos y hasta cierto punto peligrosos para la integridad de los más pequeños. Por el contrario, los niños interactúan con los perros de compañía o perros domésticos. Los niños colaboran con algunas actividades de la casa y las mamás son quien preparan sus alimentos (sopa con harina de trigo, papas e incluso sangre de oveja, especialmente cuando se ha producido el faenamiento en la casa y reco-gen la sangre para el perro). Los perros duermen generalmente al interior de la casa.

Es fundamental señalar que los *perros pastores* poseen características muy definidas, por ejemplo, su bravura, su tamaño y su color, siempre son negros; son muy preciados en la defensa del ganado ovino de los zorros (*Lycalopex culpaeus andinus*). Esto último ha sido muy destacado en las entrevistas a profundidad. Los perros negros siempre van en la punta del hato de ovejas, otros están caminando de un lugar otro o están apostados en la puerta de la casa de sus dueños, alertando la presencia de cualquier extraño.

La presencia creciente de *perros pequeños de compañía* en la vida doméstica complica el panorama de la prevención, control y vigilancia de la equinocosis. Las familias tienen una gran estimación por los *perros de compañía*, juegan, lo atiende, les dan sus alimentos. Las mujeres preparan una especie de sopa de harina de trigo y otros cereales, y solo cuando se hace el faenamiento reúnen la sangre para darle a los perros. Las familias creen que son inofensivos a causa de su tamaño; algo totalmente, opuesto a las características de los *perros pastores*, pues éstos últimos son perros altos y bravos. Los *perros de compañía* son pequeños, medianos, a veces son bravos, pero la mayoría de las veces son inofensivos hasta cierto punto, puesto que vagan por los senderos de los pequeños pueblos y van adquiriendo rasgos de liderazgo. Actualmente se están formando paulatinamente jaurías, que eventualmente se desplazan de una comunidad a otra en busca de alimento, viseras, huesos, entre otros; y podrían ser un foco peligroso de radiación de la equinocosis. Estos perros toman



agua de los riachuelos y bofedales (humedal altoandino) y defecan no muy lejos de casa. Por lo tanto, el número de perros podría haber aumentado y con ello los riesgos potenciales de diseminación de los parásitos de la equinococosis. La presencia de perros que defecan por un lado y otro no siempre es percibido por la población como un riesgo, es parte de la vida cotidiana. No obstante, en todos los lugares no registramos la misma actitud, por ejemplo, en las comunidades de Maranganí (Cusco), las familias y las autoridades locales explican que para ellos es cada vez más problemático a presencia de los perros, pues defecan en el campo. Incluso las autoridades de las comunidades de Maranganí han decidido que las familias deben criar uno o dos canes.

Los perros pastores (usualmente de pelaje negro) cumplen una función en la organización de la unidad doméstica, pero también hay un lazo afectivo, una función ritual y una función predictivo-advinatoria (presagio) en el contexto del universo simbólico del mundo andino. En las comunidades de Maranganí (Cusco), las familias y las autoridades locales explican que para los más ancianos el perro cumple una función ritual muy importante. El trabajo simbólico del perro es acompañar a los ancianos al “*más allá*”, son una suerte de guía para cruzar un río mítico (*mayu*, río en quechua), aquí el río es una metáfora que representa la situación y el acto por el cual el espíritu cruza el “mundo-otro”. En términos rituales, el perro durante ocho días, tras la muerte del dueño, es alimentado con los mejores alimentos; luego, es sacrificado ritualmente y enterrado por la familia como si fuera un humano, bajo un ritual que incluye enterrarlo con hojas de coca, colocar en su boca un maíz o choclo, se unta en sus patas con cebo para que cargue a las personas. Adicional, los perros cumplen una función predictivo-advinatoria, sirven para pronosticar la partida de las personas, en la noche, los perros emiten aullidos como anticipo de un alma que partirá.

b) Hombre-ovejas.

La interacción entre el hombre y las ovejas es muy estrecha. Tanto hombres como ovejas transitan por el mismo campo y coexisten en el mismo espacio vital. Las ovejas no son consideradas solo como recurso ganadero; juegan un papel muy activo en las prácticas rituales y en la cosmovisión. En febrero, tanto las llamas, alpacas y las ovejas son objeto de un ritual muy importante, llamado “*Señalakuy*”, ritual donde se pide que las fuerzas ancestrales de los *Apus*⁵ bendigan, fructificando el rebaño.

5 Seres tutelares que pueden ser masculino o femenino que protegen y cuidan a los seres humanos, y cada cierto tiempo exigen la alimentación de ofrendas.



La relación entre el hombre y las ovejas es tanto pragmática como emocional. Los niños pequeños acarician a los borregos, las madres ofrecen cuidados especiales: cortan la alfalfa en trozos muy pequeños para alimentarlos. De las ovejas adultas, hombres y mujeres extraen la lana de las ovejas para fabricar hilos durante largas jornadas y tejen sus frazadas (*puskay*).

Teniendo esto como telón de fondo, es necesario identificar prácticas que podrían configurarse como potenciales situaciones de riesgo, por ejemplo:

- A. Si bien las familias manifiestan que tienen un afecto especial por los perros de compañía y admiten que los perros pastores contribuyen a las tareas de la ganadería ovina, los médicos veterinarios de SENASA reportan que las familias no llevan a dosificar/vacunar a sus perros; si una familia posee 5 o 4 perros, en el mejor de los casos llevan 2 o 1 perro. Se ha demostrado que la dosificación y la vacunación es una de las prácticas preventivas en el campo de las enfermedades zoonóticas más importante. Actitud totalmente contraria en el caso de las vacas y las ovejas, pues las familias tienen altas expectativas para que sean vacunadas y no perjudicar su productividad, en orden de importancia está la vaca, seguido de las ovejas y muy rara vez a los perros.
- B. Los perros de compañía son los que más interactúan con los humanos, especialmente los niños, pero comparten el mismo espacio vital que las ovejas y los perros pastores.
- C. Los perros defecan y orinan en las inmediaciones de sus hogares para marcar su territorio. Esta es una situación de riesgo porque los niños juegan en el pasto y las madres tienden la ropa sobre arbustos pequeños y pastos. Esto podría ser eventualmente una situación de riesgo perfectamente evitable.
- D. Los Perros pastores en las zonas altas alejan a los zorros andinos (*Lycalopex culpaeus andinus*), ambos comparten el mismo espacio.

2. equinocosis quística/hidatidosis desde la experiencia y las representaciones sociales de sus actores.

2.1 Vivencia de las familias con relación a la equinocosis quística/ hidatidosis

En Nuñoa (Puno) encontramos un caso que constituye una sugerente forma de romper con algunas ideas preconcebidas, por ejemplo, se cree que la EQ/H está asociada a contextos netamente rurales. Sin embargo, este caso demuestra que



no es contexto, sino la conjugación de los factores de riesgo en la transmisión de enfermedad. De la misma manera, en Marangani, también hemos encontrado un caso en la urbe, por ello, también es posible contraer esta zoonosis. En ese sentido, el primer caso nos permite desmitificar este vínculo recurrente con el campo o espacio rural.

A partir de los casos explorados podemos asegurar que la dinámica de contagio de esta zoonosis no distingue de campo o ciudad, por la razón que ambos constituyen una continuidad. Creemos frecuentemente que este tipo de zoonosis está presente más en el mundo rural, sin embargo, también está presente en el espacio urbano, porque lo rural y lo urbano no son ámbitos excluyentes sino una complementarios. El caso que hemos sistematizado justamente permite subrayar que las dinámicas de la transmisión de la zoonosis trascienden los espacios sociales.

En Nuñoa, como en Cusco, y un poco menos en Pasco, la equinococosis quística/hidatidosis es una zoonosis doblemente silenciosa, por un lado, porque el quiste crece sin manifestar síntomas hasta que llega a una situación peligrosa; por otro lado, es silenciosa porque las familias en Nuñoa piensan que esta es una enfermedad que debe vivirse a puerta cerrada y en privado. Esto trae consecuencias en la forma de experimentar la presencia de dicha enfermedad. Las familias sostienen que nadie se ha muerto, que nada ha cambiado generación por generación y que la equinococosis quística/hidatidosis es una enfermedad que nunca les tocará. Y es evidente que ambas situaciones las familias no conocen sobre esta enfermedad, en parte porque quienes han padecido esta zoonosis muy probablemente mantuvieron en reserva su condición.

En todos los casos, los costos sociales no siempre son evidentes. Por lo tanto, no solo debemos tomar en consideración los costos económicos, que en muchos de los casos desde la mirada sectorial asumimos que los cubre el SIS como ocurre en la práctica; pero si asumimos la óptica de las familias, veremos que existen otros costos que se generan no por el tratamiento en sí mismo, sino por la participación de los acompañantes que son la principal red de soporte para los pacientes. Aquí el papel de la madre juega un rol fundamental.

Por esa razón, es necesario remarcar que existen “costos sociales” que podemos explorar desde la perspectiva de los pacientes como de sus padres, estos últimos aseguran que su dinámica social se ve alterada de manera drástica, se alejan por un tiempo de las actividades económicas, se alejan de la crianza de los niños más pequeños; en muchos casos los padres deben dormir en las sillas del hospital o en la calle porque no cuentan con familiares en las ciudades importantes. Por esa razón, cuando son “referidos”, eligen las ciudades intermedias más cercanas, puesto que no cuentan con los medios económicos para trasladarse



continuamente, pero también prefieren a los hospitales más cercanos por los altos costos sociales. Lamentablemente, llevar un tratamiento en una ciudad cercana, no siempre asegura un buen cirujano por la *expertise* y la complejidad de la intervención. Asimismo, debemos tomar en consideración que el paciente abandona por completo la escuela (existen casos donde abandonan hasta dos años y tienen periodos muy largos de ausentismo por su estado de salud). También, se alejan de sus actividades cotidianas. A todo esto, es necesario sumar el estrés de enfrentar una cirugía muy delicada.

La equinocosis quística/hidatidosis es una zoonosis que está asociada a experiencias muy duras, por ejemplo, intervenciones quirúrgicas muy dolorosas y repetitivas. Todo esto deja en la población marcas de pesimismo, dicho de otro modo, la equinocosis quística/hidatidosis es una zoonosis que está envuelta por un pesimismo que las familias quieren esquivar. En el caso del tratamiento oral, los pacientes experimentan una serie de trastornos que asocian a las pastillas, provocando que muchos pacientes abandonen el tratamiento, sin antes concluirlo según la prescripción médica. Por esa razón, es necesario enfatizar más el trabajo de acompañamiento social y de seguimiento a los casos.

El papel de las charlas y las “capacitaciones” ha tenido éxito en la difusión de la enfermedad y en su visibilización. Sin embargo, no ha logrado disipar del todo las dudas y los temores de la población. En la experiencia de las familias, se cree muy frecuentemente que esta enfermedad traerá consecuencias en el futuro de sus hijos o familias. En Nuñoa, por ejemplo, en uno de los casos, un padre a pesar de los años aun seguía pensando si su hijo está bien realmente, por lo que ocasionalmente le proporciona medicamentos como Albendazol; al mismo tiempo, está convencido de que la operación ha traído secuelas, aunque no físicas, quizá en su temperamento y emociones. Más allá del asidero científico de su preocupación, lo importante es que en el imaginario de la dinámica de la salud y la enfermedad de la equinocosis quística/hidatidosis quedan secuelas para las personas.

La equinocosis quística/hidatidosis no solo es una zoonosis es una experiencia social. Es una enfermedad doblemente silenciosa; por un lado, es silenciosa porque los signos no se manifiestan de manera externa y visible, sino hasta que la enfermedad está en un estado muy avanzado; por otro lado, es silenciosa, porque las familias viven esta zoonosis en privado, de manera reservada y discreta. De por medio está el peso de las dimensiones sociales (simbólicas) y el estigma social asociadas a la enfermedad. Las personas en general no hablan de esta enfermedad y menos hablan de ello de manera pública. Es evidente que es necesario hacer más esfuerzos para comunicar más y mejor a las familias, pues no cuentan con información suficiente y por ende recurren a sus prácticas terapéuticas tradicionales y ancestrales, que frente a una zoonosis poco o nada



pueden hacer. Por esa razón, muchos pacientes antes de visitar el centro de salud visitan a los curanderos. Esto en varios casos retrasa y agrava la situación de los pacientes.

Necesitamos construir una agenda pública sobre la equinococosis quística/hidatidosis, en esta perspectiva, necesitamos develar y construir una “memoria social” de esta enfermedad a partir de estudios retrospectivos sobre casos en el pasado en la región y en el distrito. Sobre todo, se sugiere que podamos reconstruir más a profundidad la experiencia social a partir de las autopsias orales, que son una metodología utilizada para la mortalidad materna, pero que puede ser recreada para examinar cualitativamente el universo social y cultural de la experiencia de la salud-enfermedad en profundidad.

Actualmente hemos sistematizado el esfuerzo de los centros de Salud y el SENASA por prevenir esta zoonosis, dichos esfuerzos se concentran en las capacitaciones y charlas a la población, pero también en la ejecución de tamizajes ecográficos. La población ha escuchado hablar de la equinococosis quística/hidatidosis, sostenemos que la población podría estar más informada, eso no quiere decir que sus prácticas hayan cambiado. Aun persisten las variables sociales y culturales para explicar el origen de la enfermedad, y aunque no es manifiesto en los tres ámbitos de estudio, por lo menos podemos apreciar esto en Puno y Cusco. Debido a que es necesario hacer más esfuerzos por dar a conocer esta enfermedad, muchas familias están asociando esta zoonosis con síndromes culturales o sus explicaciones se derivan de posibles daños o maleficios mágicos. En Pasco, según nuestros reportes la información ha servido mucho para marcar la distancia entre las enfermedades zoonóticas y la medicina tradicional.

2.2 Costos sociales y económicos de la equinococosis quística/hidatidosis.

La equinococosis quística/hidatidosis en su estado más avanzado requiere intervenciones quirúrgicas de alto riesgo y por lo tanto requiere a un personal altamente calificado. Desde la perspectiva de las familias, las intervenciones para extraer el quiste hidatídico es un proceso altamente duro y difícil, no solo para el paciente, sino también para la familia, porque en último término son una unidad. Si un niño pequeño debe ser sometido a una intervención, existen costos económicos que cubre el Seguro Integral de Salud. A esto debemos sumar una situación problemática, algunos doctores del Hospital Nacional de Pasco inducen a sus pacientes para ser intervenidos en clínicas privadas a nivel local. Esto genera costos muy altos que a través del núcleo familiar o gracias al apoyo de la red de parentesco ampliado se consigue resolver.

Además, existen otros gastos económicos que no los cubre, por ejemplo, el traslado al hospital, los pasajes, la movilidad, la alimentación del acompañante,



entre otros; pero sobre todo también existe costos sociales, por ejemplo, el alejamiento del acompañante y del paciente de las labores según la división del trabajo, como el pastoreo del ganado vacuno y ovino, el cuidado de los hijos menores, las tareas propias del hogar; en el caso del acompañante —especialmente la madre— muchas de ellas deben dormir en las bancas y sillas del hospital durante todo el periodo de intervención, operación y recuperación, incluso duermen en las bancas de los parques. En el caso del paciente, debemos considerar su ausentismo escolar y su alejamiento temporal de su dinámica normal, como el juego con otros niños, parte natural de su crecimiento. A esto debemos sumar los costos intangibles como el dolor, la inseguridad, el miedo y el grado de satisfacción del sistema de salud.

Discusión y conclusiones

La enfermedad es un hecho biológico concreto y como patología queda claro que se sustenta en la anormalidad o disfunción fisiológica o estructural de base orgánica. Pero debemos advertir que una enfermedad no solo posee una dimensión biológica, posee una dimensión intersubjetiva, simbólica y social. De cierta forma, sostenemos que los sujetos poseen una forma singular y compartida de percibir y experimentar su enfermedad y darle significado desde un marco cultural específico. Siguiendo a Kleinman, Di Silvestre (1998) sugiere que la experiencia de la enfermedad es moldeada por factores socioculturales; la manera en la cual el individuo percibe, define, evalúa (atribuye significados y causas a la enfermedad) y se comporta hacia la enfermedad (la comunica y busca ayuda) es el resultado del proceso de socialización y experiencia aprendida. Este proceso es influido y moldeado por el específico contexto sociocultural dentro del cual vive el sujeto.

La EQ/H en el Perú es una enfermedad doblemente silenciosa que ataca a las familias más pobres en las zonas alto andinas rurales. El Estado peruano tiene profundas deudas históricas con estas poblaciones campesinas alto andinas, por esa razón la salud de nuestras poblaciones rurales indígenas campesinas constituyen una tarea pendiente. No obstante, no debemos limitarnos a una aproximación biomédica, pues es necesario una intervención sistémica y holística, que involucre los aspectos culturales, sociales y de gestión estatal. La lucha contra esta zoonosis puede permitir ampliar el umbral de oportunidades en la población rural campesinas e indígenas como urbanas. La EQ/H no conoce de fronteras.

La aproximación a las familias permite asegurar que esta enfermedad está condenada por un doble silenciamiento. Las características de esta enfermedad la hacen silenciosa, así durante años el paciente puede no presentar síntomas hasta que el saco de huevos crece a tal magnitud que presiona órganos vitales; por otro lado, es silenciosa porque las familias (especialmente en Puno y Cusco) guardan en secreto esta enfermedad, los pacientes viven en *privado* las dificultades, los



temores y las penas que produce esta enfermedad, y solo el círculo más íntimos de la familia y el paciente conocen el verdadero sufrimiento que ocasiona. Esta es una enfermedad que no se vive de manera pública, y está asociada a la vergüenza, “*al que dirán*”.

Las familias refieren no conocer en el pasado sobre esta enfermedad, lo que no quiere decir que no haya habido casos mortales a causa de la equinococosis quística/hidatidosis. Los Médicos Veterinarios que trabajan cerca de 30 años en Puno señalan que muchas personas han muerto sin siquiera saber que la equinococosis quística/hidatidosis terminó con la vida de su hijo, hermano, padre o madre. Es necesario sacar la equinococosis quística/hidatidosis de su doble silenciamiento y crear una memoria, una visión retrospectiva para crear la conciencia necesaria sobre las consecuencias fatales de esta enfermedad.

En el caso de los ámbitos estudiados podemos destacar lo siguiente:

- a) La equinococosis quística/hidatidosis es una enfermedad que está fuertemente asociada a las actividades pecuarias y a la presencia de los perros; no obstante, en zonas endémicas como Puno, Cusco y Pasco, los espacios rurales como urbanos son espacios potenciales para la transmisión de la equinococosis quística/hidatidosis.
- b) La equinococosis quística/hidatidosis es una enfermedad que puede ser objeto de una perspectiva histórica y de cierta “memoria” entre los especialistas del campo de la salud; pero no se expresa de la misma manera en las familias de Puno y Cusco. Para estas familias la equinococosis quística/hidatidosis no constituye ninguna amenaza latente para los seres humanos; sin embargo, el avance de las enfermedades zoonóticas en animales como las vacas (*fasciola*), sí es una amenaza porque afecta directamente la economía doméstica, pero además daña irreparablemente un animal muypreciado en términos sociales y económicos. En conclusión, muchas familias reportan desconocer que en el pasado la equinococosis quística/hidatidosis haya afectado a las familias.
- c) Para las familias la equinococosis quística/hidatidosis no representa ningún tipo de riesgo, porque asumen que si sus parientes en el pasado no han adquirido esta enfermedad entonces ellos no se enfermarán.
- d) En Cusco y en Puno, y en menor medida en Pasco, la equinococosis quística/hidatidosis es una enfermedad que no se vive de manera pública, las familias tienen mucha vergüenza y solo lo conocen las personas del círculo más íntimo. Es altamente probable que debido a que



las familias no suelen explicar a la comunidad esta dolencia, muchas familias hayan mantenido en el silencio esta enfermedad zoonótica.

- e) La medicina tradicional es un marco vigente para la interpretación de algunos síntomas de la equinocosis quística/hidatidosis. En algunos casos, los pacientes acuden a los curanderos o *paqos* para identificar su mal, muchas veces utilizan las hojas de coca para el diagnóstico, reciben un tipo de tratamiento, pero los dolores persisten. Cuando los pacientes no registran ninguna mejoría deciden ir al centro de salud, y eso podría ser muy tarde.
- f) Esta es una enfermedad silenciosa y los pacientes acuden cuando esta enfermedad ha avanzado hacia una situación mortal y el único tratamiento es la intervención quirúrgica. Las familias tienen mucho temor de las consecuencias que traerían las intervenciones quirúrgicas para sus seres queridos. El temor de que sus miembros no sean los mismos, la misma vitalidad, energía y fuerza, es un temor que los sobrecoge. Muchas familias prefieren que sus hijos e hijas no se operen, hay una sensación o percepción de ya no ser ellos mismos.
- g) Las familias consideran que el diagnóstico de la equinocosis quística/hidatidosis es irrefutable e irrefutable cuando las imágenes ecográficas confirman el diagnóstico. Pero cuando un paciente resulta positivo para la equinocosis quística/hidatidosis y las imágenes ecográficas no identifican el quiste por su nivel incipiente, las familias dejan de creer en el diagnóstico y muy probablemente abandonen el tratamiento. El razonamiento de las familias es el siguiente: “Si no lo veo en la ecografía el quiste, por lo tanto, no tengo el quiste, y por ende no estoy enfermo”.
- h) Las familias nombran a esta la enfermedad como “quiste”, “*unu ampolla*” (ampolla de agua en quechua) o “bolsa de agua”; por lo tanto, estar enfermo de esta zoonosis, es tener el “quiste” de manera visible, y no asumen que en realidad la equinocosis quística/hidatidosis es producto de una infección larvaria, causada por el *Echinococcus granulosus*. Esta interpretación propicia que la enfermedad no sea comprendida en su real dimensión y solo se comprenda a partir de sus aspectos “visibles”, que corresponden a los síntomas del quiste. Incluso, una familia con un niño en su fase incipiente fue diagnosticado como positivo para la equinocosis quística/hidatidosis, y el padre refutó a los doctores señalando que su hijo no tenía el “quiste” y que había sido objeto de una calumnia, el hecho se produjo en Nuñoa, Puno.



- i) Actualmente las familias están informadas sobre el papel del perro en la transmisión del *Echinococcus granulosus*, pero esa información no logra mover sus prácticas sociales. En realidad, el universo de sus prácticas sociales está muy anclado en sus prácticas tradicionales y en su forma de concebir y estructurar la relación entre el hombre y los animales y la manera de organizar su economía doméstica.
- j) De la misma manera, los pacientes tienen mucha vergüenza de admitir que su diagnóstico es equinocosis quística/hidatidosis. Cuando saben que la única solución es la cirugía, manifiestan mucho temor y angustia. Al igual que los padres, que perciben que sus hijos o parientes después de una operación “no serán los mismos”, los adolescente o personas adultas tienen mucho miedo a las intervenciones.
- k) Las familias tienen mucho temor de las operaciones, pero, al mismo tiempo, saben que deben afrontar altos costos sociales, no solo los pacientes deben abandonar sus actividades como la escuela, alejarse parcialmente de la escuela, los amigos y los juegos infantiles. Debido a los altos costos sociales los padres de familias buscan que las operaciones sean en las ciudades intermedias más cercanas; en algunos casos los padres se ven obligados a que sus hijos sean intervenidos en clínicas privadas en las ciudades, debido a que en los hospitales nacionales ciertos médicos los inducen hacia el campo privado de salud. Esta situación trae consigo no solo costos sociales, sino también costos económicos muy altos.
- l) No solo es necesario prevenir y diagnosticar, es necesario también hacer el seguimiento necesario a los pacientes de equinocosis quística/hidatidosis. Un buen acompañamiento puede contribuir con una estrategia de prevención integral de las enfermedades zoonóticas. ☸



Referencias

- BOURDIEU, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 233.
- DI SILVESTRE, C. (1998). Somatización y percepción subjetiva de la enfermedad. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (4).
- DUEGER, E., & GILMAN, R. (2001). Prevalence, intensity, and fertility of ovine cystic echinococcosis in the central Peruvian Andes. *Transactions of the royal society of tropical medicine and hygiene*, 95(4), 379-383.
- GIDDENS, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GOOD, M. J. D., BRODWIN, P., GOOD, B., & KLEINMAN, A. (Eds.). (1994). *Pain as human experience: An anthropological perspective* (No. 31). Univ of California Press.
- IRABEDRA, P., & SALVATELLA, R. (2010). El proyecto subregional cono sur de control y vigilancia de la hidatidosis. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 27(4), 598-603.
- LARRIEU, E., BELLOTO, A., ARAMBULO III, P., & TAMAYO, H. (2004). Echinococcosis quística: epidemiología y control en América del Sur. *Parasitología latinoamericana*, 59(1-2), 82-89.
- MOROA, P., LOPERAC, L., BONIFACIO, N., GONZALES, A., GILMANA, R., & MOROD, M. (2005). Risk factors for canine echinococcosis in an endemic area of Peru. *Veterinary parasitology*, 130(1), 99-104.
- NAQUIRA, C. (2010). Las zoonosis parasitarias: problema de salud pública en el Perú. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 27(4), 494-497.
- SALGADO, D., SUÁREZ-OGNIO, L., & CABRERA, R. (2007). Características clínicas y epidemiológicas de la equinococosis quística registrados en un área endémica en los andes centrales del Perú. *Neotropical Helminthology*, 1(2), 69-83.





De la etnoeducación a la escuela agrotécnica. El reconocimiento del contexto como escenario de aprendizaje

From ethno-education to agrotechnical school. Recognition of the context as a learning scenario

Silvia Valiente Bertello

Universidad Nacional de Catamarca (Argentina)

<https://orcid.org/0000-0003-1788-6330>

scvaliente@gmail.com

Recibido: 8 de marzo de 2021
Aprobado: 6 de octubre de 2021

Resumen

El presente artículo de reflexión tiene por objetivo mostrar el reconocimiento del contexto como escenario de aprendizaje a partir de experiencias educativas llevadas adelante en diferentes contextos y con disímiles destinatarios. Concretamente, expondré la experiencia colombiana de etnoeducación para luego examinar analogías y diferencias para que puedan encontrarse con otra experiencia educativa: la escuela agrotécnica El Huaco (Andalgalá, Catamarca), también dependiente del Ministerio de Educación. Reconociendo que los proyectos de etnoeducación buscan visibilizar saberes que han sido negados y desarticular una cierta jerarquía de saberes, y más allá de la especificidad de cada propuesta y reconociendo que no están libres de tensiones, ambas se configuran como espacios de encuentro y escenarios de aprendizaje que buscan reaprender el sentido de conocer y valorar el trabajo de y con la tierra; en el caso de la escuela agrotécnica, en un contexto cada más urbanizado. En suma, atraviesa esta necesidad de conocimiento la persistencia de la colonialidad y la retórica de la modernidad en nuestros días.

Palabras claves: etnoeducación, escuela agrotécnica, visibilizar saberes, conocimientos otros.

Abstract

The objective of this article of reflection is to show the recognition of the context as a learning scenario based on educational experiences carried out in different contexts and with dissimilar audiences. Specifically, I will present the Colombian experience of ethnoeducation and then examine analogies and differences so that they can find another educational experience: the El Huaco agrotechnical school (Andalgalá, Catamarca), also dependent on the Ministry of Education. Recognizing that ethnoeducation projects seek to make visible knowledge that has been denied and disarticulate a certain hierarchy of knowledge, and beyond the specificity of each proposal and recognizing that they are not free of tensions, both are configured as meeting spaces and learning scenarios who seek to relearn the meaning of knowing and valuing the work of and with the land; in the case of the agrotechnical school, in an increasingly urbanized context. In short, this need for knowledge cuts across the persistence of coloniality and the rhetoric of modernity today.

Key words: ethnoeducation, agrotechnical school, make visible knowledge, other knowledge

Introducción

Este estudio contribuye al cumplimiento de uno de los objetivos del proyecto de investigación en curso¹ y nutre al Grupo de Estudios sobre Espacios Cotidianos y Memorias de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca², espacios desde los cuales venimos estudiando las respuestas de los habitantes de Andalgalá frente al extractivismo minero producto de la colonialidad de la naturaleza que tiene cabida hace más de 3 décadas en el lugar.

A ese proyecto de investigación se articula a su vez mi línea de investigación y trabajo que problematiza sobre la necesidad de transformar los marcos epistémicos desde los cuales pensamos la naturaleza y nuestra relación con el entorno, especialmente en contextos de despojo territorial, como el caso que nos ocupa. En esta indagación se concibe a la escuela como un lugar privilegiado para potenciar los saberes locales y valorar la propia cultura. De allí la relación e incorporación de la experiencia colombiana de etnoeducación, en tanto que como proyectos llevados a cabo en contextos educativos se concibe a la escuela como “(...) uno de los escenarios donde se puede lograr que las diversas concepciones de naturaleza y desarrollo sean conocidas, estudiadas y valoradas” (Albán y Rosero, 2016:35).

Así, desde la articulación a dicha experiencia examinaremos en qué sentido la escuela agrotécnica El Huaco se convierte en escenario de aprendizaje que propicia el conocimiento de lo local. Vale aclarar que partimos de la consideración que los proyectos de etnoeducación remiten a una experiencia particular destinada a poblaciones afrocolombianas del pacífico que busca reconocer saberes que han sido negados y/o lo siguen siendo para reaprenderlos y valorarlos, fortaleciendo las identidades de los afrocolombianos. En nuestro caso, salvando las distancias con la génesis de esta experiencia, el vínculo con la etnoeducación nos permite observar cómo en otro contexto también existen saberes que han sido negados, y pervive una cierta jerarquía de saberes. Por tal, uno de los objetivos de este trabajo consiste en observar y analizar cómo la colonialidad y la retórica de la modernidad continúan operando en nuestros días. En suma, el aporte de este trabajo será mostrar cómo la escuela juega como escenario de aprendizaje.

En cuanto a los materiales y métodos utilizados, esta comunicación surge de la sistematización de una lectura juiciosa sobre la etnoeducación, rastreando experiencias llevadas a cabo principalmente en el pacífico afrocolombiano. En

1 Proyecto de Investigación Interdisciplinario (PII): “La colonialidad de la naturaleza en espacios periféricos del capitalismo global. La producción de conocimientos otros como prácticas de re-existencia en Andalgalá”. Acreditado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Catamarca por Resolución 0713, con fecha 09-09-2019. Fecha de inicio: 01/01/2019-Fecha de finalización: 31/12/2021.

2 Grupo creado por RESOL-2020-19-UNCA-EDA



consecuencia, lo que aquí se expone es parte de ese ejercicio realizado sobre una experiencia acotada, en el cual se buscaron puntos de encuentro y disidencia entre dos experiencias diferentes, accediendo a ellas por diferentes vías. Para la etnoeducación los materiales utilizados correspondieron a la consulta de fuentes secundarias, mientras que el análisis de la experiencia de la escuela agrotécnica se realizó sobre una entrevista a la directora mediante trabajo de campo. En lo que respecta al análisis, el método cualitativo apoyado en un estudio de caso único (la escuela agrotécnica) fue la lógica que se siguió, buscando articular elementos teóricos de la etnoeducación con la experiencia concreta de la escuela agrotécnica, y en ella abreviar sobre las semejanzas y diferencias entre ambas.

En resumen, este artículo de reflexión compara experiencias que colocan a la cotidianidad, lugar y tiempo como escenarios de aprendizaje que se canalizan a través de la escuela.

Para iniciar la problematización

Iniciaremos la problematización sobre la etnoeducación con la oportuna aclaración que el Prof. Carlos Humberto realizara en un conversatorio webinar donde participaron los doctores Eduardo Rueda y Carlos Dávila (2020)³. Con gran lucidez el profesor Humberto precisó en su interlocución que la etnoeducación es hacia el interior de las comunidades.

una cosa es la etnoeducación hacia el interior de las comunidades y otra es la inspiración que puede darle al sistema educativo, para que desde ahí esos valores ambientales queden intromisados y apropiados para generar una conciencia ambiental hoy ausente de los sujetos en este mundo urbano. De lo que se trata es de recoger valores, sentidos de vida y esa perspectiva orgánica que tienen las comunidades indígenas (Humberto en Rueda y Dávila, 2020, 1:58:01, subrayado propio. Intromisados fue la palabra utilizada)

A esta sentencia así respondían los expositores:

Sí Carlitos (Humberto) así como lo planteaste es como yo quise transmitirlo, no es etnoeducación sino repensar las matrices educativas para la población no indígena desde esa inspiración lo cual significa un trabajo enorme de transformación interior, de construcción pedagógica, de preparación didáctica, de elaboración en esas formas de saber, lo cual es muy exigente, no se hace fácilmente. Vos Carlos (Dávila) que estuviste con el pueblo Misak en tu trabajo de tesis doctoral sabes lo exigente que es aprender saberes tradicionales ... Es necesario plantear esas escuelas de formación pedagógica, y también unos planes y proyectos de intervención a distintos niveles, sobre todo a nivel de los niños tan abandonados metidos en jaulas que llaman aulas, etc (Rueda, 2020, 1:59:29, subrayado propio)

3 https://www.youtube.com/watch?v=W_lqdTVgkVI&t=12s



Para sumar a la discusión que planteaba Carlos (Humberto) yo creo que colegios y universidades deben romper con el ego del yo conquistado y creer que bajo el plano cartesiano hay verdades absolutas en el cual nos hemos formado... después de hacer el trabajo con los Misak, me he preguntado, como después de 30 años (por la reforma de la constitución del 91) no haya jueces que vengan a dialogar con nosotros. Llegan al municipio, a lo local a construir con esas otras justicias que le han llamado y llegan a construir a partir del ego del yo conquistado. Entonces ese diálogo de saberes yo lo plantearía en una transformación radical del Estado-nación con el sistema homogeneizante va a ser muy difícil no caer en la fetichización del conocimiento. Hay una carencia en la ética de reconocimiento de esos saberes (Dávila, 2:02:19, subrayado propio)

Estas aportaciones nos permiten precisar que lo que estamos intentando hacer es repensar algunas cuestiones de la vida cotidiana desde una matriz de inspiración indígena en una población no indígena, como es el caso de quienes viven en Andalgala, sujetos no racializados, ni originarios, ni campesinos, ni afrodescendientes, sino urbanos de una ciudad pequeña que no son del todo moderno-occidentales-capitalistas, pero tampoco, coloniales-rurales-tradicionales.

Dicho esto, avanzamos en el desarrollo de este escrito desde las apreciaciones vertidas, con la pretensión de hallar una conexión y posible convivencia entre formas de saber-hacer-sentir de inspiración indígena en una población no indígena cuya existencia se reconoce tensionada por la modernidad/colonialidad.

Para finalizar recuperamos estas palabras de Eduardo Rueda (2020), para quien la tarea consiste en “transformar esos marcos coloniales epistémicos desde los cuales pensamos la naturaleza”, a lo que agrego, y pensamos nuestro cotidiano, espacio y tiempo en relación en la tierra/territorio.

Pensar la etnoeducación desde nuestro aquí y ahora

“Decir *aquí y ahora*, contiene el pasado y promueve un tipo de futuro. Trae consigo una perspectiva que también se manifiesta en el *despliegue del hacer cotidiano de sujetos concretos*” (Sandoval, 2020:2, cursivas en el original).

Nuestro aquí y ahora nos pone en alerta a no extrapolar conceptos, experiencias, y esto que vale no sólo para nuestros interlocutores, sino para nosotros también:

la forma de ser y pensar en un sujeto que tiene una historia y una cosmovisión (...) hay una historia propia y es otra subjetividad histórica, otra subjetividad psíquica, otra forma de ser y hacer en la que una perspectiva de futuro u horizonte histórico no puede darse sólo con buena voluntad y buena conciencia, como si fuera una simple adaptación (Sandoval, 2020:2).

En su concepción original la etnoeducación surge en el marco de la reforma de la constitución de 1991 de Colombia, donde se los reconoce a los afrocolombianos



y a sus territorios⁴. Esta categoría de fuerte tradición indigenista tiene sus orígenes en la idea de etnodesarrollo (Bonfil, 1982 en Castillo, 2016) a finales de los 80s y es tomada por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia y retoma las bases contra el racismo y la marginación de las poblaciones negras de inicios del siglo XX. El desplazamiento de la educación al etnodesarrollo otorgó centralidad a la autonomía, lo que implicaba la “capacidad de decisión de los grupos étnicos respecto a sus recursos culturales” (nota al pie en Castillo, 2016:345).

La etnoeducación comporta varios sentidos: político, cultural, territorial, intercultural e identitario en torno a la pertenencia étnica. Busca ahondar en las raíces de la presencia histórica y la negación estructural del afrodescendiente.

La etnoeducación es un camino que la memoria traza para avanzar hacia el reconocimiento y la vinculación de un grupo humano y sus particularidades en el sistema educativo, el cual responde a su vez a una estructura mayor, ideológica, epistemológica, económica y políticamente direccionada por otros grupos humanos hegemónicos (...) es un discurso tanto como una práctica identitaria, que se proyecta sobre la epistemología del conocimiento que soporta el tratamiento racializado de las relaciones sociales, políticas y económicas, en un contexto nacional, continental y planetario en el que tal discurso y tales prácticas se plantean desarticular y desinstalar postulaciones hegemónicas y racializadas para situar en un plano valorativo la pertenencia étnica, la diferencia identitaria y el desconocimiento de cualquier valor dado a la “raza” y al racismo en tal orden de relaciones. (<https://afrocolombia.webnode.es/etnoeducacion/>)

La etnoeducación quedó regulada en 1994 con la Ley 115 (López y Gutiérrez, 2017). De acuerdo al Ministerio de Educación esa Ley

señala las normas generales para regular el servicio público de la educación que cumple una función social acorde a las necesidades e intereses de las personas, de la familia y de la sociedad (...) A través de la Dirección de Poblaciones y Proyectos Intersectoriales del Ministerio de Educación Nacional, el programa de Etnoeducación apoya y promueve la educación para grupos étnicos. Una de las funciones de dicha dirección es “velar por el cumplimiento de las leyes decretos y reglamentos que rigen la educación educativa de las poblaciones en condiciones de vulnerabilidad”, para que de esta manera se reconozca la diversidad en su condición étnica, cultural, social y personal, en un contexto de equidad y solidaridad. (<https://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-85384.html?no-redirect=1>).

La finalidad es atender las necesidades particulares de cada una de las comunidades fundamentada en su territorio, identidad, cosmovisión, usos y costumbres⁵.

4 La ley 70 de 1993 en su Art. 32 reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde a sus necesidades y aspiraciones etnoculturales (Albán y Rosero, 2016: 35)

5 El Programa de Etnoeducación está estructurado en un sistema articulado en los niveles nacional, departamental y local.

Nivel nacional: existe una División de Etnoeducación, con una jefatura y diez profesionales encargados de dinamizar con asesoría todos los procesos del Programa en el nivel regional o departamental, asumiendo la División el encargo de la coordinación nacional por zonas de



Es un proyecto educativo a largo plazo acorde con las expectativas de cada uno de los pueblos en el contexto diverso de la nación

Por el decreto 1122 de junio de 1998 se expide la normativa para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en todos los establecimientos de educación formal del país. Le siguieron otras conquistas, como la creación de la Licenciatura en Etnoeducación y/o la Licenciatura en Etnoeducación y Desarrollo comunitario en la Universidad Tecnológica de Pereira (UTP), en la Universidad del Cauca, y en la UNAD (Universidad Nacional Abierta y a Distancia)

En resumen, por definición la etnoeducación afrocolombiana es:

leída desde la perspectiva de desaprender para reaprender, significa volver la mirada de manera crítica a los procesos educativos, sus pedagogías y a la organización de los conocimientos en los currículos para identificar toda borradura que el pueblo afrocolombiano ha experimentado en el contexto de una educación racializante y excluyente (...) con la etnoeducación es posible generar un reaprender en el sentido de conocer, valorar y asumir la cultura propia desatendida y minorizada en el sistema educativo tradicional, como también las diversas concepciones de naturaleza, sus cuidados y los usos que las comunidades hacen de ésta, y la racionalidad que desarrollan alrededor del manejo del entorno (Albán y Rosero, 2016:35, subrayado propio)

En adelante mostraremos los puntos que acercan y distancian a la experiencia afrocolombiana de la escuela agrotécnica, para avanzar hacia el final del trabajo en la propuesta de pensar experiencias de inspiración indígena en una población no indígena.

Características de la etnoeducación para poder comparar experiencias

En base a las fuentes consultadas, exponemos en esta sección lo que acercaría y alejaría a la escuela agrotécnica del proyecto de Etnoeducación. Para tal fin, haremos foco en las características de la etnoeducación. Es oportuno aclarar que

responsabilidad a cargo de cada uno de los profesionales.

Nivel regional o departamental: existe en cada una de las entidades territoriales en donde se desarrolla el Programa un coordinador regional, generalmente ubicado en el centro experimental piloto, quien orienta y dinamiza todos los procesos etnoeducativos en cada uno de los grupos étnicos y comunidades pertenecientes a estos. Tanto en el nivel nacional como en el nivel regional, se encuentran organizaciones representativas de los grupos étnicos, que coordinan y concertan con las instancias estatales antes mencionadas la planeación, programación, ejecución y evaluación de los procesos etnoeducativos.

Nivel local: en el nivel local se encuentran las comunidades con sus maestros, autoridades y sabedores tradicionales, quienes se constituyen en el grupo de base y referencia obligada para el desarrollo de todas las actividades de diseño curricular y de medios educativos, de formación, de investigación y de evaluación, propias de los procesos de etnoeducación.

Igualmente, se establecen formas de coordinación y apoyo técnico y financiero a los procesos de etnoeducación, mediante la vinculación del sistema educativo municipal a la dinamización de las acciones realizadas por la coordinación regional de etnoeducación en combinación con la Secretaría Departamental. (extraído de: <https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie13a02.htm>)



no debe idealizarse la Etnoeducación. Como toda experiencia entre sujetos no está libre de tensiones en su interior, y no persigue la tolerancia, sino el reconocimiento y respeto, sino corre el riesgo de quedarse en el enunciado de la política pública.

La articulación de los saberes y prácticas ancestrales en la etnoeducación debe trascender la tolerancia (...) la educación propia de las comunidades indígenas no será un apéndice dentro de la etnoeducación, ni se reducirá a unas actividades esporádicas que las instituciones educativas programen, sino que se convertirá en un núcleo reivindicatorio de los saberes y prácticas de los pueblos indígenas que cuestionen los discursos y acciones totalizadoras en la enseñanza (López y Gutiérrez, 2017:63)

Pero en la práctica lo que acontece es una tensión entre las competencias basadas en la lectoescritura, propio de la escuela moderna, y la oralidad de los saberes ancestrales. Mientras que en la escuela se enseña primero lo abstracto, el niño indígena aprende primero lo concreto. Esta es la tensión pedagógica que exponen las autoras López y Gutiérrez (2017). Se genera una tensión entre los saberes y prácticas de los grupos étnicos y las propuestas que provienen del ministerio de educación. Es decir, al estar la etnoeducación bajo la administración de la educación, el saber occidental invalida los demás conocimientos, perpetuándose la colonialidad del saber.

Castillo (2016) advierte que el problema es cuando queda reducida la etnoeducación a la escolarización, con lo cual queda supeditada a las políticas educativas controladas desde Bogotá, alejadas de las dinámicas de las organizaciones de base, donde se termina combinando la desidia, abandono del estado y corrupción.

A continuación, organizaremos la presentación de los aspectos que caracterizan a la etnoeducación de acuerdo a los autores consultados.

Según Albán y Rosero (2016):

- Cuestiona una única modalidad de conocimiento porque se pierde el conocimiento de las comunidades que enfrentan la desmemoria
- Posiciona otros modos de organizarse para mantener la existencia y re-existir desde las lógicas comunitarias en pos de una vida digna
- Permite que diferentes concepciones de naturaleza y desarrollo sean conocidas revitalizando formas de organización ancestrales



Para Rueda (2020):

- De la inspiración indígena aprendemos valores ambientales hoy ausentes en sujetos urbanos
- Reaprendemos saberes tradicionales
- Se encara la educación desde un carácter crítico y emancipador

Para Bodnar (2009):

- Se basa en principios como ser socializante, intercultural, multilingüe, reconstructiva y totalizadora
- Se apoya en relaciones de mutualidad
- Es un proceso social inspirado por una actitud ante el mundo

De acuerdo a Castillo (2016):

- Propicia el diálogo de saberes ancestrales y modernos, con lo cual no hay exclusión de saberes
- Evita el analfabetismo y etnocidio

López y Gutiérrez (2017) aportan una característica central del proyecto etnoeducativo, y es el hecho de ser una modalidad de aprendizaje comunitaria y no escolarizada, y, aunque el Ministerio de Educación de Colombia lo conciba tanto un discurso como una práctica que busca desinstalar y desarticular posturas hegemónicas y racializadas, en la práctica, según estas autoras, termina siendo un discurso y no una práctica que persiga lo que pregona el Ministerio: que sea emancipatoria, revolucionaria y liberadora, que se asemeje a un plan de vida que nace de las necesidades de las comunidades fundamentada en su territorio, identidad, cosmovisión, usos y costumbres. El gobierno los concibe como planes de educación comunitarios para garantizar la pertinencia de la educación y permanencia de los grupos en el contexto diverso de la nación. Para UNICEF es una estrategia que promueve la formación de maestros etnoeducadores. (www.mineduacion.gov.co)

Albán y Rosero (2016) puntualizan que la etnoeducación está destinada a comunidades indígenas y que no tiene por finalidad agenciar procesos de recuperación de grupos étnicos; la finalidad es la borratura de una educación racializante y excluyente que los limita para relacionarse con otros. Carlos Humberto (en Rueda y Dávila, 2020) dice que la etnoeducación recoge valores, sentidos de vida y la perspectiva orgánica que tienen las comunidades indígenas.



Como podemos advertir, la etnoeducación tiene existencia por la presencia de grupos étnicos. Pese a tratarse de propuestas del Ministerio de Educación dirigida a diferentes destinatarios, elegimos hacer este ejercicio y no cerrar el tema diciendo que la etnoeducación directamente no tendría cabida en este proyecto de investigación y trabajo puntual por no contar con una población indígena sobre la cual recaiga un programa de gobierno destinado a revalorizar su cultura e identidad. Ni siquiera la versión argentina de la etnoeducación, que sería la EIB (educación intercultural bilingüe) sería aplicable a este caso, como el caso relatado por D' Amore y Díaz (2020), donde los estudiantes de las escuelas rurales de la puna catamarqueña reniegan de su pasado y presente indígena. En este caso, la agrotécnica, desde su modalidad, también busca revalorizar su cultura e identidad, y colocar al contexto como escenario de aprendizaje. Dicho esto, continuaremos con el escrito.

De la etnoeducación a la escuela agrotécnica

Expuestas las características de la etnoeducación, transitamos en este segmento del escrito hacia la correlación que encontramos entre el proyecto de etnoeducación y la escuela agrotécnica El Huaco que motiva el presente escrito.

La escuela agrotécnica lleva el nombre del lugar donde se emplaza: El Huaco, distrito del departamento de Andalgalá, provincia de Catamarca, creado el 17 de noviembre de 1720.

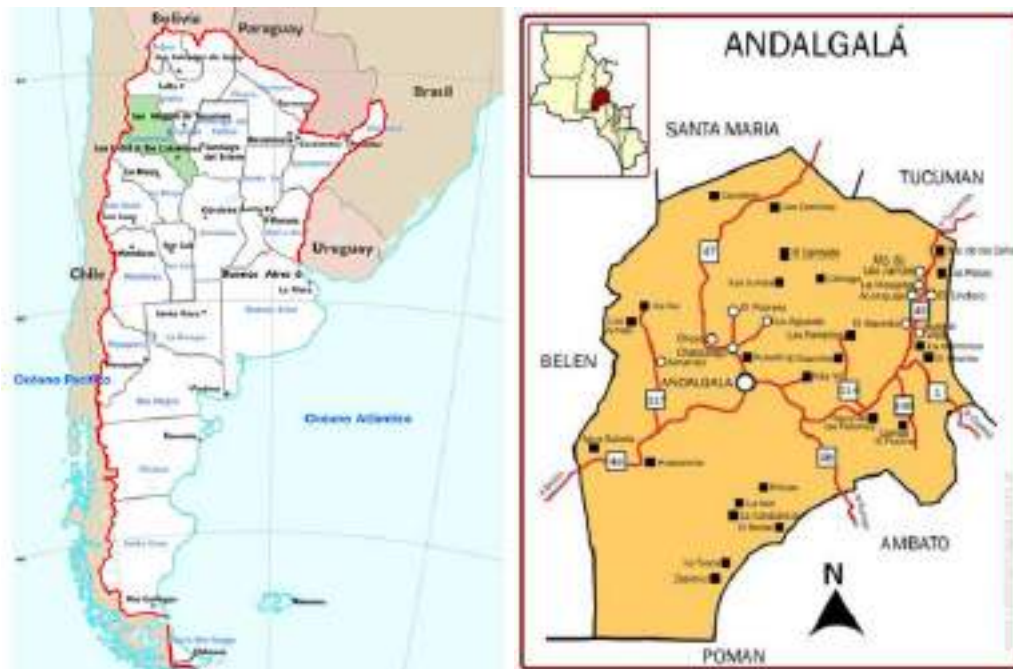


Figura 1. Localización de área de estudio

Fuente: http://www.catamarca.gov.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=108



Fue importante porque era terminal de línea del ferrocarril Manuel Belgrano, generando un crecimiento para el distrito. El paraje El Huaco, a 5 km de Andalgala, albergó la estación final del ramal A-4 del ex Ferrocarril Belgrano. Este ramal, así como la estación, fue habilitada el 27 de abril de 1910. En 1976 se cancelarían los servicios de pasajeros y en 1984 el de carga cerrándose el ramal hasta la actualidad.

Si bien el distrito El Huaco con la llegada del ferrocarril no pudo ampliar la cantidad de tierras para el cultivo por las características del suelo y la falta de agua, realizó un gran aporte en productos para ser cargados en el tren. De allí provenía la leña de retama de gran contenido calórico que se transportaba hacia los Altos Hornos Zapla (Jujuy). La carga además se componía de carbón y los postes que se empleaban en Mendoza y San Juan para la construcción de sus viñedos, parquet, maderas y vigas de algarrobo que se transportaba hacia Buenos Aires (Ciacca, 2016, en Guerra).

También transportaba minerales. Además de cobre, llevaba la rodocrosita en piedra en grandes volúmenes que se extraía de Capillitas. En 1967 comenzó una profunda reestructuración en la empresa Ferrocarril General Belgrano quedando la estación Andalgala como depósito para toda esta zona, incluyendo el departamento Belén, aumentando el movimiento de cargas considerablemente. Según Ciacca (en Guerra, 2016) se había conformado una verdadera red comercial con otras poblaciones. Años más tarde se produjo el cierre del ferrocarril porque la gente viajaba en colectivo y las cargas se hacían en camión (esto coincidió con la culminación del asfaltado de la ruta que une la capital provincial con Andalgala).



Localización de la escuela. Fuente: <https://www.google.com/maps/place/Escuela+Agro-tecnica+Huaco/@-27.6163893,-66.3627261,12211m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x0:0x-85933b7686566afc!8m2!3d-27.6163893!4d-66.3364619>



Como advertimos, no es homologable la modalidad de escuela agrotécnica a la etnoeducación; pero sí comparten el plantear otro relacionamiento con el entorno, otra idea de existencia, donde los estudiantes sean protagonistas de su historia en un sentido concreto, es decir, desde la supervivencia, desde contribuir a la idea que puedo abastecerme de lo que la tierra me da, lo cual implica colocar al entorno como escenario de aprendizaje y revalorizar su cotidianeidad, espacio y tiempo.

De alguna manera, aunque no en estos términos, en la escuela se plantea una relación no mercantilizada con la naturaleza, lo cual le trae problemas a la hora de querer comercializar lo producido, totalmente orgánico, al entrar en el circuito formal de comercialización donde les piden ciertas certificaciones.

La producción que se tenía era para venderla acá porque cuando salíamos a vender suponte en el centro, o a la población, nos caía Bromatología con el permiso, ¿dónde está el permiso? Entonces decíamos no, nos quedamos acá y vendemos bolsones acá, de la huerta. Osea tratamos de vender acá. Lo mismo el aceite, tampoco lo podíamos salir a vender porque tampoco teníamos el permiso de Bromatología (Susana, en entrevista 2014, Andalgala)

El producir los alimentos que se comen y el elegir cómo alimentarse, considerando que el acto de comer es más que alimentarse, como dice Albán (2010), hacen de este proyecto educativo un estilo de vida que excede el ámbito escolar.

Mi idea siempre fue que la gente, que la comunidad valore lo que es una escuela agrotécnica, digo por la formación que uno pretende inculcarle al chico. A cambiar la mentalidad de la dádiva, de depender. Pero hay que concientizar al chico de que se metan, a trabajar juntos es decir en la huerta, que valoren el hecho ése de poder generar ellos mismos la posibilidad de generar la alimentación, a la par. que ellos puedan gen su propio alimento, un poco dándole el valor que tiene el decir bueno yo genero mi propio alimento. Y que no sea tampoco una obligación o porque me van a dar un premio. Que ese apoyo de la familia (Susana, en entrevista 2014, Andalgala)

Fue clara la directora en la entrevista realizada⁶. Para su directora, es un proyecto de vida que tiene muchas exigencias, y excede el horario escolar y el calendario académico.

Las escuelas agrotécnicas son de todo el año. Vos no podés decir bueno cierro la escuela en diciembre y me voy. ¡No! A mí me molestan todo el año... que se ha muerto un chivo, que si han entrado los chivos... Y tengo que estar digamos predispuesta para eso, porque es así en este tipo de escuela (Susana, en entrevista 2014, Andalgala)⁷

6 Entrevista realizada durante trabajo de campo por integrantes del equipo de investigación (Brenda Ponzi y Silvia Nieto, el día 29 de octubre de 2014), en el marco del proyecto "Territorio y valorización de la naturaleza en el noroeste argentino" (Proyecto tipo A. Aprobado con financiamiento Secyt-UNC 2014-2015 bajo mi dirección) y del Proyecto de Investigación Plurianual PIP 2011-2015 del CONICET: "Re-estructuración productiva y territorial en ámbitos periféricos del capitalismo global y estado nacional. el caso de la mega-minería en las provincias de Catamarca y Santa Cruz, un estudio comparativo", en el que fui oficie de co-directora.

7 Susana Banchig es licenciada en química. Trabajó en química orgánica en la Facultad de



Tampoco es para cualquier estudiante,

A los tutores, a los padres siempre que hago reuniones les digo sobre todo con primer año, que son los que ingresan que ellos tienen que pensar que ésta es una escuela para chicos que les gusta. No los tienen que obligar. Entonces, una de las que, digamos, de las formas de trabajo que tengo yo es que, si veo que hay chicos que tienen muchos problemas de indisciplina, pero problemas de indisciplina no por violencia, sino porque no van bien en el tema de rendimiento con ninguna materia es porque, les digo, no les gusta esta escuela⁸. Es para los chicos que les gusta porque es una actividad sacrificada, venir mañana y tarde; en las otras escuelas van solamente un turno. Siempre estamos jugando con la más fea digamos. Porque son 7 años, venís mañana y tarde, entonces no es para cualquier chico (Susana, en entrevista 2014, Andalgalá)

Ella piensa la escuela como un proyecto de vida, de manera integral, unida al núcleo familiar, los afectos, donde los niños y adolescentes no quedan solos, porque como en la etnoeducación, en ese compartir con los adultos aprenden saberes que se comparten en la vida cotidiana, en la experiencia diaria. Por eso es importante que los estudiantes no estén internos, así no se corta ese vínculo con la familia, y se asegura la pervivencia de prácticas y costumbres.

Antes teníamos albergue, era tristísimo ver porque a mí me partía el alma cuando venían y nos dejaban a los chicos, y yo lloraba más que los chicos y que los padres, porque eran chicos que se quedaban hasta las vacaciones, o sea, imagínate de 12 o 13 años, a mí me partía el alma. Aparte no estoy de acuerdo en el hecho de desmembrar a la familia para que vengan, tengo otra posición con respecto al tema de la escolaridad ésa, de que estén en un albergue no soy partidaria. Yo pienso que tienen que estar con su familia, con el grupo familiar que les toque. Venir a la escuela y volver a su casa, al ambiente que los contenga. (Susana, en entrevista 2014, Andalgalá)

Esta manera de pensar la escuela, si bien no es un proyecto etnoeducativo, también

implica un posicionamiento cultural y el reconocimiento del contexto como escenario de aprendizaje y el conocimiento de lo local (...) debe conducir a revitalizar las formas organizativas ancestrales y dinamizar con éstas nuevos procesos tendientes a fortalecer las identidades en todos los lugares donde exista presencia de afrocolombianos, tanto en el ámbito rural como urbano (Albán y Rosero, 2016:36, subrayado propio)

Y parte de esto es posible y logable porque aquí los profesores trabajan 16 horas frente a alumnos y el resto era para hacer proyectos, actividades comunitarias.

Ciencias Agrarias; también en las carreras Ingeniería en Minas y Geología (todo lo mencionado de la Universidad Nacional de Catamarca). Luego descubrió la docencia y se enamoró de ella.

8 Yo tuve, por ejemplo, dos casos. A dos chicos les hice la notificación a los padres del bajo rendimiento, la falta de disciplina que tienen, los problemas de disciplina con los compañeros, con los profesores. Yo le sugerí al tutor que los lleve a otra escuela, porque evidentemente todo el trabajo ése es porque no le gusta la escuela. Y esos chicos hoy están de diez, es como que les hizo un clic y entraron a madurar. Por éso les aclaro yo a los tutores que hay un poco que dejarlos, esperar hasta pasando mitad de año que sean como un poquito más grandes.



Entonces no tienen necesidad de trabajar en otra escuela, y eso favorece que desarrollen sentido de pertenencia. “El chico te valora porque sabe que no sos un profesor taxi⁹ que sale y se va corriendo a otra escuela” (Susana, en entrevista 2014, Andalgala), y también porque tienen, al decir de su directora, “tenemos lo mejor; los profesionales de renombre están acá”

La mayoría son todos ingenieros. Entonces no pueden decir que se desperdicie tanto profesional (...) pero hay que remarla con los chicos. A los chicos tenés que tratar de decirles “mirá, tratá de hacer esto, podés hacer esto” un poco entusiasmandolos con eso. Sigo con la misma tesitura sigo manteniendo a los tutores que esto es una escuela para los chicos que les gusta porque es una actividad sacrificada, venir mañana y tarde; en las otras escuelas van solamente un turno (Susana, en entrevista 2014, Andalgala)

Como podemos apreciar, aunque estemos en otro contexto y espacio, la dimensión política del proceso etnoeducativo está presente en esta escuela en la manera en que su directora la piensa y gestiona como un proyecto, como un estilo de vida que trasciende el ámbito institucional y el hecho educativo en sí. Está lejos de concebir el aula como una jaula. Pensar así la escuela construye otra forma de pensar, de relacionamiento con el entorno. En ese saber-hacer que allí se desarrolla se va forjando un trabajo colectivo y colaborativo, que podrán desplegar los estudiantes donde les toque vivir, sea el campo o la ciudad, porque no todos vivirán en el campo ni estarán vinculados en su futuro al trabajo de la tierra posiblemente; pero sí, cada quien, desde su aquí y ahora, tendrá más herramientas para vivir en una relación más armónica con el entorno si lo desease, con prácticas que no se rigen solamente por el beneficio económico.

Entonces, aunque la escuela agrotécnica no sea un proyecto de etnoeducación y aun respetando la currícula oficial, ese saber-hacer que se despliega, como dice el Prof. Carlos Humberto, se nutre en alguna manera de la inspiración indígena-ancestral. Seguramente se nutre de allí y desde esa óptica sería una experiencia homologable.

Por más que no lo explicita la directora, la dimensión ética permea el trabajo que realizan. Estas escuelas existen no sólo para aportar un oficio, un saber vinculado al trabajo de la tierra y en el campo, sino que, en un sentido más amplio, restituyen un lugar a modos de vida subsumidos por la urbanidad. Reivindica el trabajo sacrificado de quienes producen nuestros alimentos.

En próximos trabajos de campo podremos indagar acerca del conocimiento de los ancianos que llevan los estudiantes a la escuela, y de cómo se revalorizan historias y formas de saber-hacer para producir alimentos, el cuidado de la salud, el manejo de la enfermedad, a los fines de indagar cómo esa inspiración de sujetos

9 Manera de denominar a los profesores que van de una escuela a otra



de otra época está presente en nuestro tiempo de diferentes formas, donde quizás la alimentación es la manera más visible de ese relacionamiento con la naturaleza.

Para finalizar este escrito traemos la crítica que se le realizó al Foro Social Mundial (FSM), por la inclusión de los sujetos que hacen la resistencia. Se les reclamó una alternativa real, concreta que sea sostenida por los sujetos en el territorio, y no una declaratoria de pretensiones o aspiraciones producto de cinco días de trabajo de intelectuales. Aquella crítica a la prevalencia de una racionalidad capitalista al servicio de la dominación, de alguna manera está presente en este escrito que pone de sobrerrelieve la necesidad de abrir paso a nuevas experiencias, o dicho de otro modo, a “la necesidad de construir espacios para la resistencia y la autonomía” (Sandoval, 2008:7). En todos estos sentidos es la expresión “el contexto como escenario de aprendizaje” que da título a este trabajo.

Palabras Finales

Previo al desarrollo de este artículo nos centramos en evaluar si esta categoría sería adecuada o no al estudio en cuestión; pero luego, vimos la necesidad de ir más allá de las formas obsesivas de nombrar y rastrear experiencias que podrían pensarse en cierta analogía a la etnoeducación, y no cerrar el análisis en cuestión por no tratarse en el sentido estricto de un proyecto de etnoeducación lo vivenciado en la escuela agrotécnica.

Desde esas consideraciones pudimos conectar experiencias concretas de sujetos que habitan en distintas geografías, sin imitar a nadie sino atendiendo cómo desde la escuela en su cotidianeidad, espacio y tiempo se puede recrear valorar el entorno, su presente y pasado como escenarios de aprendizaje, aun cuando la institucionalidad que da marco a estos formatos educativos, con sus tiempos y etapas de desarrollo estandarizados propician rupturas con los ciclos de vida y desarrollo de la comunidad, como nos apuntaban López y Gutiérrez (2017).

Como se invocó en este artículo recuperamos la idea del Prof. Carlos Humberto de pensar desde una matriz indígena lo no indígena, y desde allí procuramos mostrar la escuela agrotécnica como ese espacio concreto, lugar por excelencia donde se imparten conocimientos, pero también como el ámbito que propicia la circulación de saberes propios de la comunidad. La dimensión política que caracteriza a la etnoeducación en este caso se ve en la construcción de formas de autoridad no estructuradas en el terror, como por ejemplo en el acompañamiento que hacen a los estudiantes en sus actividades, cuando riegan por citar, no como vigilantes; en el respeto y valoración de la naturaleza, aunque reconozca la directora que no es proceso fácil ni libre de tensiones motivar a los estudiantes y que entiendan el sacrificio para la construcción de una vida digna, posicionando las lógicas comunitarias del lugar.



Allí encontramos el nexo con la etnoeducación, donde no basta reconocer conocimientos otros y sabidurías ancestrales, sino se requiere “que sean estudiadas, interpretadas y puestas en circulación como parte de la riqueza de los pueblos (...) la educación es uno de los escenarios donde se puede lograr que las diversas concepciones de naturaleza y desarrollo sean conocidas, estudiadas y valoradas” (Albán y Rosero, 2016:34-35).

Concibiendo de esa manera a la escuela podremos ampliar esta indagación cuando el contexto de pandemia lo permita, y conocer como ciertos conocimientos del lugar, de las familias y ancestros, entran en circulación en la escuela, reconociendo que no serán procesos libres de tensiones ni contradicciones. En suma, concebimos a la escuela como un espacio de aprendizaje que excede el ámbito escolar, y nos acerca a diferentes maneras de existir.

Cuestiones pendientes

Luego de la exposición realizada sustentada en las fuentes consultadas queremos en esta última sección de este escrito ofrecer algunas preguntas que podríamos realizarle directora y docentes de la escuela agrotécnica cuando podamos realizar trabajo de campo en un escenario postpandémico, o postvacunación masiva que nos habilite la movilidad sin restricciones, para también entrevistar a estudiantes y, en la medida de lo posible a sus familiares, a modo de apreciar la capacidad tienen sujetos concretos cada vez más urbanizados de incorporar valores ambientales de otra época; y en un sentido más amplio, testificar y vivenciar ese camino que tiene por finalidad romper con el *ego conquiro* y el *ego cogito* del sujeto moderno.

Por tal, y viendo la necesidad de incorporar una narrativa más actualizada de la directora ya que la entrevista a la que se hace referencia fue realizada en 2014, y considerando la necesidad de sumar más voces (docentes), pensamos podríamos tener un panorama más actualizado si en la interlocución habláramos de:

1. ¿Cuál es la procedencia de los estudiantes, y cuál es la matrícula de la escuela? ¿Cómo son los estudiantes que eligen hacer su secundaria en la escuela agrotécnica?
2. ¿Qué buscan las familias cuando eligen esta escuela para sus hijos? ¿En qué porcentaje aproximado es una opción de los padres, o es un deseo de los hijos, o es compartido?
3. ¿Tienen margen en el diseño curricular de incorporar conocimientos locales? ¿Existen espacios curriculares para canalizar esos saberes, costumbres y prácticas propias de ese lugar? ¿Cuáles serían esos saberes?



4. En caso de no contar con esa flexibilidad, ¿qué asignaturas se podrían incorporar al diseño curricular?
5. ¿Cómo se logra recuperar conocimientos que los estudiantes traen de la casa en relación al trabajo de la tierra, cuidado de animales, etc, en los casos de quienes viven en el campo? ¿Los comparten con naturalidad a esos conocimientos y prácticas cotidianas?
6. ¿Qué proporción de estudiantes continúan estudiando luego de concluir la escuela media? ¿En que proporción aproximadamente desean continuar estudios superiores o prefieren el trabajo en el campo?
7. En el caso de los estudiantes que desean continuar sus estudios y no tienen los medios para lograrlo, ¿buscan los medios para tal fin o se resignan a no estudiar?

Esta guía de preguntas que podrían ser desplegadas en una entrevista ayudarían a acercar “aquí y ahora” de la escuela agrotécnica a un repertorio más amplio, y propiciando el reconocimiento del contexto como escenario de aprendizaje. ☸



Referencias

- ALBÁN, ADOLFO (2010) “Comida y Colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar”. *Calle14*, Vol 4 (5), 10-23
- ALBÁN, ADOLFO y JOSÉ ROSERO (2016) “Colonialidad de la naturaleza ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”. *Nómadas* 45, 27-41.
- BODNAR, YOLANDA (2009) “Una mirada a la etnoeducación desde las prácticas pedagógicas culturales”. En: Rocha, Miguel (ed) *Interacciones Multiculturales, los estudiantes indígenas en la Universidad*. (pp. 67-86) Bogotá: Universidad Externado de Colombia
- CASTILLO, ELIZABETH (2017) “Etnoeducación afropacífica y pedagogías de la dignificación”. *Revista Colombiana de Educación* 71, 343-360.
- CIACCA, JUAN MARCELO (2016) La política ferroviaria nacional. En: Guerra, Carlos [comp.] *Aportes para una historia de Andalgá*, Vol. 1. Andalgá: Colección Conando.
- D’ AMORE, LEANDRO y MARCEKA DÍAZ (2020) Interculturalidad y estereotipos sociales en las escuelas rurales de la provincia de Catamarca. *Praxis* 16(1), disponible en <http://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/praxis/article/view/3243>
- LÓPEZ, MATILDA y LUISA GUTIÉRREZ (2017) “Relaciones y tensiones entre la etnoeducación y los saberes y las prácticas de los indígenas curripacos”. *Polisemia* 24, 57-71
- RUEDA, EDUARDO Y CARLOS DÁVILA (2020) Conversatorio: “Grupos étnicos: emergencias territoriales, luchas sociales y territorialidades en disputa”. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=W_lqdTV-gkVI&t=12s (webinar del día 22 de mayo de 2020)
- SANDOVAL, RAFAEL (2008) “La política del espectáculo. El ocaso del foro social mundial-jalisciense”. Disponible en <https://saccoyvanzetti.wordpress.com/2008/01/28/la-politica-del-espectaculo-el-ocaso-del-foro-social-mundial-jalisciense/#more-137>
- _____(2020) “Ensayo. A propósito de la lectura de *La dominación y las artes de la resistencia*”. Guadalajara: Inédito, junio.
- UNICEF. Estrategia de etnoeducación. Disponible en https://www.unicef.org/colombia/sites/unicef.org.colombia/files/2020-04/Brief_Etnoeducacion.pdf



Sitios en Internet

<https://afrocolombia.webnode.es/etnoeducacion/>

https://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-85384.html?_noredirect=1

<https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie13a02.htm>





El *k'ojon ché', k'ojobché'*. Usos, creencias y preceptos en torno al “guardián” del cementerio de un pueblo yucateco

The *k'ojon ché', k'ojobché'*. Uses, beliefs and precepts around the “guardian” of the cemetery of a Yucatecan town

Iván Solís Sosa

Programa Nacional de Etnografía, INAH (México)

<https://orcid.org/0000-0001-9960-4266>

solisitoii@hotmail.com

Recibido: 15 de marzo de 2021

Aprobado: 26 de noviembre de 2021

Resumen

Este trabajo se centra en examinar algunas de las costumbres funerarias del pasado reciente y actuales de un pueblo yucateco. Se enfoca, sobre todo, en una serie de preceptos que la gente debe guardarle a un madero o pisón, en lengua maya, *k'ojobché'* o *k'ojonché'* que servía como el instrumento principal a la hora de enterrar a los difuntos. El objetivo describir e interpretar la práctica cultural de ofrendarle, hasta hoy, cigarrillos y licor, así como el de guardarle respeto y hasta cierto temor.

Se propone una interpretación a la “resistencia” de la gente del lugar a abandonar dicha costumbre aun cuando el uso práctico de dicho instrumento ya no tiene vigencia. El material principal en que se basa este trabajo es un escrito breve, inédito de un profesor del pueblo y del saber popular sobre este fenómeno cultural.

La conclusión es que el madero representa, en términos simbólicos, a una persona, pero una persona con un fuerte estigma por la labor que desempeñaba y las prácticas culturales asociadas al enterramiento y el funeral de las personas: el sepulturero.

Palabras clave: costumbres funerarias, Muna, resistencia, sepulturero

Abstract

This work focuses on examining some of the past and current funerary customs of a Yucatecan people town today. It focuses, above all, on a series of precepts that people must keep to a tree or ram, in the Mayan language, *k'ojobché'* or *k'ojonché'* that served as the main instrument when burying the deceased. The objective is to describe and interpret the cultural practice of offering him, until today, cigarettes and liquor, as well as keeping him respect and even a certain fear.

An interpretation of the “resistance” of the local people to abandon this custom is proposed even when the practical use of said instrument is no longer valid. The main material on which this work is based is a short, unpublished writing by a professor of the town and of popular knowledge about this cultural phenomenon.

The conclusion is that the tree represents, in symbolic terms, a person, but a person with a strong stigma for the work he performed and the cultural practices associated with the burial and funeral of people: the gravedigger.

Keywords: funerary customs, Muna, resistance, gravedigger

Introducción¹

Las costumbres funerarias son prácticas culturales arraigadas entre la población maya y no maya de ayer y hoy en la península de Yucatán. El uso de instrumentos, herramientas, plantas y otros materiales asociados a la muerte es generalizado. No obstante, la imposición de normas y leyes a las comunidades por parte del estado mexicano, bajo argumentos sanitarios, ha ocasionado que ciertas prácticas mortuorias caigan en desuso. Aun así, la gente de las comunidades “resiste” y busca conservar sus prácticas tradicionales.

En Muna, población situada al suroeste del estado de Yucatán, existen varias prácticas, creencias y relatos asociados a las costumbres funerarias. Hoy en día es menos frecuente escucharlos, pero son en esencia los mismos: tienen la finalidad de advertir que las normas asociadas a la muerte deben ser respetadas y cumplidas.

En este artículo describo y analizo la práctica –ya en desuso– de utilizar un madero conocido como *k'ojonché*, *k'ojoché* o *k'ojobché*² en el sepelio de las personas y las creencias y prescripciones asociadas a él vigentes hasta hoy. El *k'ojonché* es un madero que servía para apisonar la tierra de las sepulturas una vez enterrado el difunto, pero que hoy en día, ocupa un lugar en un rincón del cementerio y funge de “guardián” o custodio al que todo deudo debe guardarle respeto y cumplir con ciertas prescripciones para evitar consecuencias fatales.

El objetivo es describir e interpretar dichas creencias y prácticas rituales asociadas al singular madero en el contexto local, pero enmarcadas en las costumbres funerarias de la cultura maya yucateca del pasado reciente y del presente. En este sentido pretendo responder las siguientes preguntas ¿Qué es y qué representa el *k'ojonché* en términos de la cultura funeraria local? ¿Por qué la gente de Muna sigue guardándole respeto al *k'ojonché*, ofrendándole cigarros y alcohol a pesar de ser un instrumento que ha caído en desuso?

El municipio Muna cuenta en la actualidad con una población de 13,494 habitantes. El 73% profesa la religión católica y 18% tiene una religión distinta a la católica (INEGI, 2010). El 35.4% de la población de tres años y más habla lengua maya (INEGI, Censo 2020).

1 Una versión de este trabajo fue presentada como ponencia en coautoría con el Profr. Abigail Arjona Navarrete en el XXX Encuentro Internacional Los Investigadores de la Cultura Maya celebrado en la Universidad Autónoma de Campeche, San Francisco de Campeche, Camp. el martes 5 de noviembre de 2019.

2 La grafía utilizada en este trabajo se apega a la manera cómo los hablantes de maya la pronuncian. En el caso del relato que sirve de base a este trabajo, respeté la grafía del autor. En los casos de las otras poblaciones que aquí se citan se respeta la usada por sus autores. Cuando el caso lo ameritó, usé la grafía del Diccionario Maya Cordemex, (Barrera, 1980).



Un relato sobre el *kojonché*³

En Muna existen varios relatos sobre el “actuar” del *k’ojonché*. El más completo, por los detalles que proporciona y por haber sido plasmado en un trabajo breve e inédito, es el del profesor Abigael Arjona Navarrete, quien se dio a la tarea de escribir lo que su padre le narró hace ya varias décadas.³ Para los fines de este trabajo, hubo necesidad de modificar algunas expresiones, palabras, oraciones empleadas en dicha narración, lo cual no modificó la esencia de su trabajo.

He aquí el relato: cuando era niño acompañé a mi padre al cementerio de Muna, era el año de 1958. Mientras él acomodaba las flores y un vaso con una veladora sobre la sepultura donde descansaban los restos de mi querida madre. Yo, curioso, empecé a recorrer y husmear los alrededores y trataba de leer, con cierta torpeza, los epitafios de las sepulturas. Debo decir que me resultaban muy atractivos porque para entonces, en la escuela a la que acudía, empezaba yo a ligar las vocales con las consonantes. En eso estaba hasta que me topé con una sepultura vacía, corrí entonces hacia mi papá para preguntarle ¿por qué en aquella sepultura no había nada? Él me dijo que años atrás unos perros habían desenterrado y devorado a un niño recién sepultado y ésta había sido, hasta entonces, una situación constante, sobre todo en las tumbas de aquellos inquilinos muy pobres que no podían costear una tumba construida con piedra y argamasa, esto es, de mampostería, por lo que la acción de los perros era algo frecuente.

Gracias al *k’ojonché* –me decía mi padre- no se volvió a repetir ese desagradable acto que ponía en jaque a la población. Lo dicho por él me causó aún más extrañeza y le inquirí de nuevo ¿Quién o qué era el *k’ojonché*? En respuesta, me llevó a la casa principal del cementerio o depósito de cadáveres en cuyo interior se hallaba (y aun se halla) una gran mesa o “descanso” donde eran y aún son asentados los ataúdes con los difuntos para darle el último adiós.

En dicha casa mi padre me presentó al *k’ojonché*, estaba asentado en un rincón. El *k’ojonché* es un madero que los antiguos sepultureros utilizaban para apisonar la tierra de las sepulturas después de haber depositado el ataúd en la tumba. Según me explicaba mi papá, el madero había sido mandado labrar y donado después a la comunidad, preocupada por poner fin a la desagradable acción de los perros.

3 Agradezco al profesor Abigael Arjona Navarrete haberme proporcionado su trabajo breve e inédito titulado “Leyenda del *kojonché*” (2001) el cual sirve de base para este artículo. Mi agradecimiento al equipo editorial de la Revista Antrópica y a las (os) dictaminadoras (es). A los compañeros del Equipo Península de Yucatán del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas (INAH) por sus comentarios a este trabajo, en especial a Ella F. Quintal y Teresa Quiñones. A todos y todas, muchas gracias.



El *k'ojonché'* que observé tenía la forma de un gran bate de béisbol, delgado en la parte superior y grueso en la inferior, medía aprox. 1,70 m por 30 cm de circunferencia en su parte más gruesa. Para poder manejarlo se necesita mucha fuerza puesto que pesaba alrededor de 50 kg.

Mi padre me advertía que siempre había que tenerle respeto ¿Por qué? -le pregunté- Mi papá respondió: Mira hijo, en varias ocasiones perros hambrientos desenterraban los sepulcros para comerse los difuntos; como había familias muy pobres, la más de las veces, cuando sepultaban a sus seres queridos, los cubrían solamente con tierra. En un principio no se sabía quién se atrevía a profanar las tumbas hasta que alguien lo descubrió.

Esto tenía que remediarse –prosiguió mi padre- a alguien se le ocurrió construir el *k'ojonché'* como desde entonces se le llama y utiliza, como ya te expliqué. Sí, le respondí, pero el misterioso respeto que se le tiene es lo que no entiendo ¿por qué hay muchos cabitos (colillas) de cigarrillos alrededor del madero, botellas de aguardiente y vasos vacíos? Mi padre me respondió: ahora que termine de limpiar la sepultura de tu mamá, camino a casa, te contaré por qué se le ofrendan esas cosas al *k'ojonché'*. Dicho esto, mi padre continuó su labor. Mientras tanto, yo seguía contemplando el madero y me puse a contar los cabos de los cigarros, recuerdo que eran como 70 y 30 vasos vacíos. Una vez que terminé de contarlos, no podía dejar de mirar los dos grandes cipreses que había en el cementerio que se habían secado hace unos 20 años (1938 aprox.) y cuando había mucho viento emitían unos sonidos que parecían “llorar”. La gente decía que lloraban sus penas los difuntos, por eso las personas de aquellos años tenían temor de pasar en las tardes y aún más por las noches cerca del cementerio. Se decía que los “llantos” podían escucharse a más de cien metros de distancia.

Estaba sumido en mis pensamientos cuando mi padre me interrumpió: - Bueno, ya es hora de irnos- Camino a casa que distaba unas 15 cuadas del cementerio, hubo tiempo suficiente para escuchar el relato. Así, apresurado le insistí a mi padre para que me explicara el porqué de los cigarros y los vasos vacíos junto al *k'ojonché'*. Entonces me dijo: los cigarros y el alcohol lo ponía la gente como muestra de agradecimiento al madero por haber sido utilizado para apisonar la tierra de la sepultura de su ser querido, sin olvidarse de este deber. Todas las personas que lo utilicen deberán recompensarlo con estas cosas a manera de pago o agradecimiento.

¡Pobrecito de aquel que se le olvide ponerle su cigarro y aguardiente al *k'ojonché'*! ¿Qué pasa? -Le interrumpí- Mira hijo, en una ocasión un señor de apellido Méndez, que vivía en el centro del pueblo, que por cierto ya falleció, por incrédulo no quiso cumplir con la obligación de ofrendarle al madero después de utilizarlo –a pesar de las advertencias de las personas que estuvieron en el entierro-



Entonces el señor *k'ojonché'*, por la noche, “cobró vida” y visitó el hogar del incrédulo señor recorriendo el solar y girando alrededor de su casa. Todo por no recompensarlo y por haber dicho que solo era un pedazote de madera.

Cuando el señor Méndez narró lo sucedido, muy arrepentido de su proceder, dijo que a fue a eso de las 2:30 de la madrugada cuando escuchó unos pasos extraños, que hacían un ruido similar al que producía el madero cuando era utilizado en los entierros: ¡tum! ¡tum! ¡tum! Sonidos escuchados alrededor de la casa de ripio donde dormía su abuela Juana, una anciana de 89 años de edad. Según exégesis de la gente del pueblo, el *k'ojonché'* anunciaba de esta forma la muerte de alguien de la casa. En este caso, la muerte de la abuela. A partir de ello, Don Toribio Méndez, nombre del incrédulo, se encargó de difundir que lo acontecido fue por causa de no haber cumplido con el “pago” al *k'ojonché'*. Hasta aquí el relato.



Imagen 1. Visita al cementerio en el Día de Muertos, Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019.

El *k'ojonché'* o *k'ojob ché* en las costumbres funerarias yucatecas.

Hasta hace unas décadas, el uso del madero en el entierro de los difuntos era una práctica generalizada en varios pueblos yucatecos. Tenemos constancia de su utilización en algunas poblaciones, cabeceras y localidades pequeñas pero que al igual que en Muna, ha caído en desuso como consecuencia de las disposiciones oficiales que en materia de cementerios y de salud pública, ha dictado el estado



mexicano y que han sido plasmadas en los Reglamentos de Cementerios de los municipios de las últimas dos décadas (por ejemplo, el Reglamento de Cementerios, Mérida, 2003).

Aun cuando el uso de los maderos nombrados *k'ojobché'*/*k'ojonché'* ya no son indispensables en la labor de los sepultureros de ahora, las creencias asociadas a ellos, al menos, en el caso de Muna, continúan vigentes.⁴ También lo es el hecho de que la labor del sepulturero es considerada una actividad estigmatizada, en cada pueblo existen al personas dedicadas a ello. Lo cierto es que el *k'ojonché'*, el sepulturero, el cementerio y ciertas prácticas culturales asociadas a ellos, están estrechamente ligados.

En lo que sigue paso a describir los casos de algunos pueblos en donde el uso del *k'ojonché'* y las creencias a él asociadas comparten ciertos elementos culturales, aunque en todos los casos, el uso práctico del madero remite a décadas pasadas.

En un artículo breve publicado en el *Diario del Sureste* en 1941, el Profr. Álvaro Pavía Angulo, señalaba que en Yucatán y Quintana Roo era conocido el *Xcohoché* y en esos lugares (sin especificar cuáles), los relatos en torno al madero eran idénticos. Hace mención de uno que le narró una mujer de Sotuta, en ocasión de un sepelio que tuvo lugar en dicha villa en el año de 1926, en el que estuvo presente. En la descripción de las exequias, el profesor narra cómo el *xcohoché* era utilizado por el sepulturero, de manera ceremoniosa, para apisonar y compactar la tierra que cubría la tumba del difunto, mientras que los atribulados deudos contemplaban sus movimientos.

Según lo referido en dicho artículo, en Sotuta y otras poblaciones, el tamaño del madero era prácticamente el mismo en todas las necrópolis. En el funeral que el profesor observó en Sotuta y mientras enterraban al difunto, una señora le relató que el *xcohoché*, en las noches oscuras y, especialmente, en los días cercanos a la conmemoración de los fieles difuntos, deambulaba “caminando” por las calles del pueblo golpeando el suelo pedregoso y emitía sonidos fuertes, monótonos, solemnes y rítmicos que provocaba el pánico de quienes los escuchaban. Se decía que el curioso que osaba salir de su casa para cerciorarse del origen de los sonidos, veía una larga procesión de velas encendidas, sostenidas por las almas invisibles de los difuntos a quienes el sepulturero enterró con la ayuda del *xcohoché* (Novelo, 1941).⁵

4 En la comisaría de San José Tipceh, situada a cinco kilómetros al oriente de Muna se usaba una piedra plana para compactar la tierra de la sepultura después de enterrado el difunto. Al ser una piedra y no un madero, podríamos sugerir que el nombre de este instrumento se denominaba *k'ojob tunich*, palabra compuesta de *k'ojob*, pisón y *tunich*, piedra.

5 En un artículo breve publicado por el profr. Paulino Novelo Erosa en la revista de literatura



Aquel curioso que presenciaba la procesión no debía contárselo a nadie, de lo contrario, se le presentaban fiebres altas que al final le causaban la muerte. Dado que no había nada ni nadie que le pudiese curar ese tipo de aflicción, todos los casos conocidos habían tenido consecuencias fatales. De ahí el temor que la gente sentía hacia dicho madero. En este sentido, estaríamos ante lo que Rudolf Otto llama “pavor numinoso”, del sentimiento de lo siniestro, por el contacto con lo “sagrado”, con los espíritus y otros entes tangibles o no (Otto, 1996).

En otros lugares, aquellos incrédulos que se habían atrevido a burlarse del madero, fueron “castigados”. Por ejemplo, en Ucí, comisaría de Motul, al norte de Yucatán, un vecino fue desafiado por otro para burlarse del *kojoché*⁶. Lo retó al otro a montar el madero. El que aceptó el reto, lo montó como si fuera un “caballito de palo” y con él recorrió todo el cementerio. El “castigo” no se hizo esperar. Se dice que un día antes de la muerte de uno de los transgresores se oyó en el pueblo un grito horripilante y un ruido en su casa. La gente se lo atribuyó al *kojoché*. El retador por su parte, a raíz de lo sucedido, perdió la razón y en esta condición ingresó a la iglesia del lugar y rompió una imagen religiosa y luego le aplastó la cabeza con una gran piedra. Por este hecho, fue encarcelado por el comisario (Evia, 2018).

Otro caso documentado tuvo lugar en Muna, aunque sin consecuencias fatales. Unos vándalos ingresaron al cementerio hace unos años con el objetivo de consumir el alcohol y cigarrillos del *k’ojonche*, en su embriaguez, uno de ellos “desafió” e insultó al viejo madero, luego lo rompieron en pedazos. Al ser denunciado públicamente, uno de ellos fue encarcelado por las autoridades locales y, posteriormente, sancionado con devolver otro madero que, al parecer, es el que actualmente permanece en el cementerio (Profr. José Antonio Vázquez Sanmiguel, Comunicación personal, octubre de 2019).

El *k’ojonché*: etimología, significados y usos

Según el Diccionario Maya Cordemex (1980: 409), la voz *k’ojob ché*’ o *k’oj che*’, hace referencia a un pisón (madero) con el que las personas pisaban o allanaban la tierra, para terraplenar caminos, calzadas, pisos de casas, etc.⁶ El madero era una herramienta que tenía varios usos incluido el funerario. *K’ojob ché*’ o *k’oj ché*’; hacía referencia también a un mazo o pisón con que las indias

maya *Yikal Maya Than* sugiere que la forma correcta de escribir debería ser Hcohcohché y no Xcohoché porque el prefijo X alude a lo femenino, mientras que H a lo masculino (1941, pp. 37-39).

6 Según el Diccionario de Autoridades (1739) el PISÓN. s. m. Instrumento que se hace de un madero grueso y pesado, ancho de abaxo, que sube en disminución como dos palmos, y en la parte superior se le encaxa un palo de una vara de alto, y del grueso de una muñeca, que sirve para apretar la tierra, piedras (*sic*). Diccionario de Autoridades, recuperado de: <http://web.frl.es/DA.html>



abatanaban⁷ (ablandaban) golpeando sus telas con el madero, en tiempos pasados.

La etimología de *k'ojob ché'*, deriva también de *k'oh*, que significa representante, sustituto, “el que representa la figura, imagen o persona de otra; teniente o lugarteniente, etc., el que está en lugar de otro que es su teniente y representa su persona”. *K'oh* significa también máscara, antifaz, careta. Lo mismo que *k'ohob*, carátula, máscara hecha de casco de jícara o calabaza (Barrera, 1980: 409-410).

Es por ello que podemos afirmar que, en la cultura maya, como en otras, la máscara oculta y representa al mismo tiempo (Ella F. Quintal, comunicación personal, 15 de diciembre de 2020).

Lo anterior tiene relación con la voz también emparentada de *k'oha'an* que significa enfermo, persona o animal que padece alguna dolencia; el que está enfermo y aun con *k'oha'anil*, enfermedad, dolencia, mal o dolencia que se padece (Barrera, 1980: 409-410). Es quizás por su relación con la enfermedad que en lugares como la ex hacienda Hubilá, en la zona ex henequenera de Yucatán, los habitantes asociaban el uso del *k'ojoché'* con la enfermedad, de ahí que su utilización en los entierros de personas fuera abandonado hace ya muchos años (Fidencio Briceño, comunicación personal, noviembre de 2019).

Es posible que en Muna y otros lugares, el *k'ojonché'* haya tenido usos variados como se señaló arriba, pero el más conocido, era el funerario. En este sentido, podemos sugerir que el uso mortuario del madero comenzó cuando la iglesia católica dejó de tener injerencia y vigilancia directa en la llamada “economía de los cementerios”, y los jueces del estado civil tuvieron atribuciones directas sobre ellos, después de las leyes del Estado Civil de 1859 y siguientes, cuando las antiguas necrópolis de las iglesias fueron clausuradas y construidos los nuevos cementerios fuera de las poblaciones⁸.

El cementerio actual de Muna fue terminado de construir en 1888⁹ y, de acuerdo con las leyes vigentes, fue ubicado en las afueras de la población, al poniente y en contra de los vientos reinantes; fue plantado con árboles y plantas

7 ABATANAR. v. a. Batir y golpear el paño en el batán para que se limpie del azeite, y se incorpore y apriete mejor. Es compuesto de la partícula A, y del nombre Batán. No es mui usado en lo moderno, porque se dice Batanár. BATAN. s. m. Máchina que consta de unos mazos de madera mui gruesos, que mueve una rueda con la violéncia y corriente del agua, los quales suben y baxan alternadamente, y con los golpes que dán al tiempo de caer aprietan los paños, ablandan las pieles, y hacen el efecto que se necessita para semejantes obráges. Díxose Batán del verbo Batir, porque golpéan y baten los paños, pieles. Diccionario de Autoridades, recuperado de: <http://web.frl.es/DA.html>

8 Leyes y Disposiciones Relativas al Estado Civil de las Personas, 1862.

9 Según una nota en el Libro de Nacimientos de Muna de 1888. Archivo del Registro Civil de Muna, Yuc.



“indígenas” y “exóticas”, entre ellas naranjos y cipreses y su administración se le otorgó al Juez del estado civil¹⁰. Es posible que, en los primeros años de existencia, esta autoridad haya sido auxiliada en las tareas mecánicas por un sepulturero o quizás él mismo era el encargado de darle sepultura a los difuntos, no lo sabemos con certeza. Lo que sí se sabe es que, en 1915, los oficiales del estado civil tenían entre sus deberes, “la perfecta conservación de los cementerios” y en caso necesario, podían solicitar apoyo de la autoridad inmediata superior en las cabeceras o en los pueblos de su residencia. Además, los Jueces nombrarían a los escribientes y demás empleados de sus oficinas, así como a los administradores y sepultureros de los cementerios.¹¹

Hasta hace unas décadas, en Muna, el uso del *k’ojonché’* era, sin duda, de lo más común y una herramienta de trabajo indispensable. Es posible que aun cuando las disposiciones oficiales en materia de cementerios no lo contemplaran, el *k’ojonché’* fuera de creación local en todos los pueblos donde se utilizaba. La compactación de la tierra de las sepulturas era una tarea necesaria para asegurar, en cierta medida, que las tumbas no fueran profanadas por los animales y aún por las personas y asegurar que el cadáver en descomposición no emanara olores ni contaminara a los que acudían de visita al camposanto.

Cabe señalar en este punto que, entre los mayas yucatecos de generaciones pasadas y actuales, los cadáveres y los cementerios eran y son todavía considerados transmisores de polución y enfermedades y, por lo tanto, contaminantes. Es por ello que las varias prácticas culturales asociadas a la muerte, entierros, velorios, etc., fueron focos de atención de las autoridades al intentar controlarlas y restringirlas por ser asuntos de higiene y salud pública pero también por tratarse de la vida y la muerte (McCrea, 2007: 47-48; Solís, 2011).

Además existía (y aún existe) la idea de que los cadáveres “emanan” dolor (*k’iinan*¹² y que ciertas personas (por ejemplo las menstruantes y las embarazadas) por su condición “especial” o liminal pueden “absorber” ese dolor incrementándoles el propio. Pero también el *k’iinan* pudo haber sido considerado

10 “Leyes y disposiciones relativas al estado civil de las personas, al matrimonio civil y la economía de los cementerios que se imprimen por disposición superior”, Mérida, Yuc. Imprenta de Mariano Guzmán, 1862. Biblioteca Yucatanense, Fondo Folletería, recuperado de: http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=3455&jzd=/janium/AP/XV-1862.1_2.12/d.jzd consultado el 22 de octubre de 2019.

11 “Exposición de motivos del Código del Registro Civil del Estado de Yucatán”, Decreto número 182, Capítulo XVI, artículo 198 y 201, año de 1918.

12 *K’iinan* significa, entre otras cosas, fuerza misteriosa dentro del cuerpo que en ocasiones actúa para bien pero mayormente para mal. También significa fuerza, vigor, reciedumbre, fortaleza, virtud, propiedad de piedras o yerbas, veneno, ponzoña, ferocidad de los animales, temor o respeto que uno causa (Barrera, 1980: 402). Poseen *k’iinan* además de los cuerpos de los muertos, algunos pozos y las cuevas, pero son sobre todo las personas las portadoras de este dolor las que pueden transmitirlo. Véase Quintal y otros, 2013: 84-86.



vehículo transmisor de enfermedades dado su carácter contaminante e impuro, provocándoles a las personas expuestas ante el cadáver durante un velorio o entierro (Quintal y otros, 2013: 84-86, Gabriel, 2014: 181, 189), un contagio que podríamos denominar simpático o por imitación.¹³

Lo anterior fue especialmente importante ante la amenaza y presencia de enfermedades que por su virulencia representaban un verdadero peligro para los habitantes de la península de Yucatán, como lo fueron en su momento el cólera, el sarampión, fiebre amarilla, viruela, etc. (Solís, 2011, Alcalá, 2010, 2012, 2016, Machuca, 2006, Peniche, 2013, 2016, McCrea, 2007).

El k'ojonché' en los entierros: prácticas y creencias asociadas



La variedad de árbol utilizado en Muna en la construcción del k'ojonché', según algunas personas, es la conocida como k'aanché'¹⁴ que crecía en los montes cercanos y en el pú'uk¹⁵; también hubo alguno elaborado con el tronco de un naranjo (*citrus aurantium*), precisamente de uno de los que fueron sembrados en el cementerio años atrás.¹⁶

Imagen 2. Árbol de k'aanché en montes de Muna. 02 de mayo de 2020. Fotografía de Jorge Collí Kú,

13 En el sentido de que lo similar produce lo similar

14 Según el Profr. José Antonio Vázquez Sanmiguel, el k'aanché' era el árbol del cual se tallaba el k'ojonché', comunicación personal, Muna, Yuc. miércoles 9 de octubre de 2019.

15 Cordillera de baja altura situada en el sur-sureste de Yucatán. Se nombra así a toda la cadena de cerros que va de Maxcanú a Peto, pasando por Calcehtok, Opichén, Muna, Santa Elena, Ticul, Oxxutzcab, Tekax, Tzucabab y Peto.

16 El uso de plantas y vegetales en contextos funerarios de los mayas yucatecos es común. Sabemos que, en ocasión de la muerte de uno de los gemelos, se practica un ritual para que el gemelo difunto no “lleve” al vivo; para ello, los familiares o el especialista ritual, sepulta un tronco de plátano al momento del entierro del difunto, simulando al gemelo vivo; otra modalidad de este ritual al que denominan k'eex en lengua maya es que se simulan dos velorios, uno del difunto y otro del hermano “sustituto” que en realidad es el tronco de plátano. Véase Quintal y otros, 2013, p. 63.



El *kojonché'* era usado en todos los entierros, tanto de los ricos como de gente pobre aun cuando los ricos podían costear una tumba de acuerdo a su categoría social, contruidos con materiales duraderos. La gente pobre tenía que hacer uso de una sepultura de tierra, más aún aquellos difuntos que no tenían parientes conocidos, eran destinados a la fosa común.

En términos generales, el procedimiento del enterramiento de las personas en Muna no difería mucho de otras partes de la península de Yucatán¹⁷. De acuerdo con la costumbre, después de las honras fúnebres (exequias) en la casa de los deudos, el ataúd con el difunto era trasladado en carreta o llevado a mano hasta el cementerio; al llegar, el ataúd era asentado sobre la mesa o “descanso” de la casa principal o depósito de cadáveres; los familiares se congregaban alrededor de él, a continuación, se le rezaba el último rosario antes de sepultarlo. La tumba donde sería enterrado había sido excavada previamente y era, la mayoría de las veces, de algún familiar fallecido cuyos restos áridos habían sido exhumados. Podía suceder también que a falta de una tumba familiar donde depositar el cadáver, el ayuntamiento le asignara un espacio nuevo, o bien, ocupado por algún difunto cuyos familiares lo habían olvidado.

Una vez depositado el ataúd en la tumba, se procedía a enterrarlo, algunos le aventaban flores y puñados de tierra. Enseguida, el sepulturero y ayudante (s) procedían (n) a enterrarlo. En virtud de que la tierra quedaba poco o nada compactada, se procedía a utilizar el *k'ojonché'* para tal efecto. Después, los familiares se retiraban y el madero era devuelto a su lugar en un rincón de la casa principal del cementerio.

Enseguida, alguno de los deudos (as) le encendía un cigarrillo al *k'ojonché'* (muchas veces toda la cajetilla le era obsequiada) y depositado sobre la parte superior del madero o sobre una piedra situada junto a él; además de una botella de aguardiente o ron. Estas ofrendas se sumaban a muchas otras similares que aún se conservaban en torno o sobre el madero. La prescripción de ofrendar no podía pasarse por alto como ya hemos visto.¹⁸

17 Sobre costumbres funerarias actuales en el área maya peninsular véanse los artículos de Teresa Quiñones, Lourdes Rejón, Giovani Balam y Martha Ilia Nájera, Marianne Gabriel, Lorraine A. y William Beck en Las Memorias de Los investigadores de la Cultura Maya, 2015, vol. 23, tomo I.

18 Estos dones, después de ser ofrendados al madero muchas veces eran y aún son consumidas por los bebedores consuetudinarios que acuden a los entierros de personas, sobre todo, de aquellas que fallecen y que no son atendidos por familiares, ya sea porque viven en otros pueblos o porque no tienen familiares y que finalmente son destinados a una fosa común. En estos casos, el ayuntamiento de Muna es el encargado de costear el ataúd, traslado del difunto (en alguna patrulla de policía) y proporcionar al difunto (a) un espacio en el cementerio donde se depositará el cadáver. Es necesario señalar que aun cuando existen trabajadores del ayuntamiento que se encargan de darle sepultura a los difuntos (as), los bebedores o “borrachitos” no son excluidos de las labores de enterramiento, aunque contribuyen con actividades mínimas, por ejemplo: ayudan a poner al difunto en el ataúd, lo acompañan en su traslado al cementerio, lo depositan





Imagen 3. El *K'ojonché* antiguo labrado con madera del árbol *k'anché'*. Muna, Yuc. febrero de 2008. Fotografía del autor



Imagen 4. *K'ojonché* de reciente talla en el que se aprecian las ofrendas de cigarrillos y botellas de aguardiente. Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor.

en la tumba, etc. En su afán de consumir bebidas alcohólicas, dichos bebedores casi siempre acuden a este tipo de sepelios porque saben que obtendrán fácilmente licor después de sus “servicios”. En estos casos, ante la falta de un estipendio, se sirven de lo ofrendado al *k'ojobché'*, sin que por ello resulten perjudicados.





Imagen 5. Ofrendas al k'ojonché'. Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor.

En la actualidad, en Muna y la gran mayoría de los pueblos yucatecos, si no es que en todos, la gente ya no es enterrada en sentido estricto, sino más bien los ataúdes son depositados en una fosa con paredes de bloques de cemento y techo de concreto. Esto obedece a las disposiciones de los Reglamentos de Cementerios municipales de los últimos 30-40 años, y más recientemente de Ley Orgánica de los Municipios.

En el Reglamento de Cementerios de Mérida de 2003, por ejemplo, se lee: “las inhumaciones (horizontales) tradicionales “son las fosas excavadas en el suelo, con un mínimo de un metro veinticinco centímetros de profundidad y debiendo mantener una distancia que permita la libre circulación, contando además con un piso y paredes de concreto, tabique o cualquier otro material de características similares”.¹⁹ Estas disposiciones son aplicadas también en Muna.

¹⁹ “Reglamento de panteones o cementerios del municipio de Mérida”, 2003, art. 3, inciso XIII. El subrayado es mío. Por otro lado, en localidades de la zona maya de Quintana Roo, específicamente en el pueblo de Tihosuco, las sepulturas de los difuntos siguen practicándose directamente en la tierra (Teresa Quiñones Vega, comunicación personal, diciembre 2020)





Imagen 6. Sección del cementerio de Muna donde se aprecian algunas tumbas antiguas. Muna, 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor



Imagen 7. Tumbas modernas de cemento y concreto. Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor



Otra cuestión importante a considerar es que los cambios en materia de enterramientos estuvo aparejada con la introducción de la luz eléctrica en Muna en las décadas de 1970 y 1980, por lo que las referencias de la gente a las “visitas” hechas por el *k’ojonché’* a las casas de aquellos incrédulos y transgresores, antes frecuentes, fueron disminuyendo aunque no desaparecieron, a las que se sumaban los relatos de la *x’tabay*²⁰, el *wáay chiivo*, el *wáay pék’*, etc.²¹ En este sentido, parece ser que la oscuridad de la noche alimentaba este tipo de “avistamientos”.

Hoy en día la gente de Muna sigue manteniendo una relación estrecha con el *k’ojonché’* y muestra una “resistencia” hacia las normas oficiales, siendo aún guiada por el respeto y temor hacia el madero. Se saben de casos de enterramientos recientes, en los que a pesar de no usar el *k’ojonché’* para apisonar la tierra donde yace el cadáver, los deudos, como una muestra de respeto y el cumplimiento de una norma ya prescrita, simulan usarlo en un costado de la tumba de cemento, después del entierro, como si en verdad, la tumba estuviera siendo apisonada, como antaño, con el madero.

La resistencia de la gente de Muna a las normas oficiales se hace presente también en no acatar la prohibición de introducir de alcohol en el cementerio. Esta disposición es letra muerta pues una de las bebidas que más se utiliza, tanto para ingerir como en ofrenda, es precisamente el aguardiente de caña.²²

A manera de interpretación

¿Qué es el *k’ojonché’* y qué representa en términos de la cultura y costumbres funerarias de Muna? ¿Cómo puede entenderse el intercambio establecido entre los habitantes y el *k’ojonché’*, en términos de la cultura maya yucateca y específicamente del pueblo de Muna? ¿Por qué persiste hasta hoy?

Aun sin proponer un perfil y características definidas de los sepultureros, podemos decir que hoy como ayer, el sepulturero podía ser, con ligeras varia-

20 Según la tradición popular, la *xtabay* es una mujer muy bella que seduce a los hombres borrachos y los lleva al monte o debajo de una ceiba para seducirlos. Al respecto véase Granados Vázquez (2017), “*Chaay kaan, Xtábaay y ya’axché’*”; Preuss (2004), “Un bosquejo de la violencia en la literatura maya yucateca”.

21 La voz *Wáay* refiere, en términos generales, al “animal en el cual se transforma una persona durante la noche para emprender actividades que van de lo impropio y lo prohibido a lo delictivo, pasando por lo simplemente transgresor. También se llama *wáay* a la persona, hombre o mujer, que tiene la capacidad de transformarse en animal. Con frecuencia se piensa que esta persona es un brujo o una bruja. Las formas de *wáay* más comunes son el *wáay chivo*, el *wáay pek’* —perro—, el *wáay m’is* —gato—, el *wáay xoch’* —lechuza— y el *wáay kot* —águila—. Las mujeres *wáay* se transforman en cerdos hembra —lechonas, *wáay xlech’*” (Quintal y Balam, 2016: 187-193); véase también Quintal y otros, 2013b: 95-141.

22 Reglamento de Cementerios del Municipio de Mérida (2003), artículo 14.- Los cementerios quedarán sujetos a lo siguiente: X.- Queda prohibida la venta e introducción de alimentos y bebidas alcohólicas en los cementerios. X., cap. II Del establecimiento de cementerios o panteones.



ciones, un hombre designado o contratado por el ayuntamiento; se ocupaba de inhumar y exhumar los difuntos o sus restos, pero también de mantener limpio el camposanto. Para ser sepulturero se necesita valor o cierto grado de necrofilia y atracción hacia la muerte o alguno de sus aspectos.

En tanto “guardián” del cementerio, el sepulturero era un personaje que, en buena medida, desempeñaba un oficio que pocos se atrevían a efectuar; además era visto por la gente, casi siempre, con cierto prejuicio por estar en constante contacto con los difuntos, con la muerte.

En Muna era costumbre y aún lo es, en cierta medida, que después del entierro, los deudos católicos, además del pago correspondiente en dinero, le entregaban al sepulturero (y sus ayudantes), una botella de aguardiente o cervezas y cigarrillos. Cuando el sepulturero en funciones, por alguna razón no podía desempeñar su trabajo, los dolientes contrataban aquellas personas -asiduas al consumo del alcohol o bien a bebedores consuetudinarios- para las labores de inhumación o exhumación, quienes por su trabajo recibían el mismo pago que el sepulturero. Muchas veces, después del entierro, el aguardiente era consumido allí mismo.

Otra situación que ayuda a entender la asociación *k'ojonché'*-sepulturero es la idea de que algún enterrador, cuya memoria ha quedado en el olvido y dada su afición al alcohol, haya tenido ocasionalmente (o permanentemente) el cementerio un lugar donde pasar la noche como ha ocurrido en otros lugares²³. Lo que quiero destacar aquí es la relación muy estrecha entre el sepulturero y el alcohol. Pero también subrayar que existe una relación entre alcohol y ofrenda, o sea, la bebida espirituosa es una ofrenda-pago²⁴.

Por otro lado, se ha señalado que en la cultura maya yucateca el uso del alcohol y el tabaco tienen una importancia mayor puesto que también tienen usos en otros contextos rituales. Por su carácter apotropaico son utilizados solos o asociados en la mayoría de los rituales agrícolas (*ch'a cháak*, *waajil kool*, etc.), de ciclo de vida, de protección (*loj*, *jéetz*), curación (*k'eex*), en los de cacería (*lojil ts'oon*), etc. (Quintal, 2003, 2013a, 2013b; Balam y otros, 2009; Gabriel, 2007, 2010a, 2010b; Love, 2012; Gubler, 2017).

23 Gina Fierro, “El muerto de Hochtún: la historia de un sepulturero”, 2019.

24 Según el “Informe general de la consulta sobre alcoholismo y pueblos indígenas” generado por la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas (2008), “El alcohol se vincula con actividades rituales, socioculturales y terapéuticas que pueden ser positivas, otros factores internos y externos contribuyen al incremento de situaciones de dependencia excesiva al alcohol, con todos los problemas que de ellos se derivan” (: 13, 137-142). En comunidades indígenas y mestizas de Chiapas, la ingesta de alcohol está asociada con la magia y costumbres arraigadas en la comunidad, pero también para dar cumplimiento a los “compromisos” adquiridos en la misma (Reyes Gómez, 2008: 185-186). El caso de Chiapas puede ser aplicable para Yucatán.



También no hay que olvidar que tanto a los “dueños” y “guardianes” (*yumtsiles* o *yumes* o dueños y señores del monte) se les ofrece cigarrillos porque son “grandes fumadores” de tabaco.²⁵ Es por ello que en rituales agrícolas como el *ch’a cháak*, el *máatan k’ool*, etc. son parte de las ofrendas (Balam y otros, 2008).²⁶

Al tabaco se le atribuyen propiedades purificadoras (Gabriel, 2007). Es por ello que no es de extrañar la entrega de dichas ofrendas al *k’ojonché*. Recordemos la asociación sepulturero-*k’ojonché* y su afición al alcohol y al tabaco, puesto que, además de ser “consumidos”, funcionan como antídotos contra el mal que pudiera causarle el madero a las personas y deudos por su carácter potente pero también por el hecho de haber estado el madero en contacto con el *pixán* (alma) de algún sepulturero difunto. El alcohol funciona además como un elemento purificador que aleja al mal, previene al oferente y a su familia, pero también a la comunidad porque de esta forma evita la “salida” y “deambular” del madero por el pueblo en busca de transgresores.

Ambas ofrendas-pago, alcohol y cigarros, también significan compromiso. Entonces podemos sugerir que el madero es tratado como persona, en el sentido de que tiene agencia y conciencia puesto que tienen la capacidad de “enrojarse” y “moverse”.

En cuanto a la noción de persona, que es la que en este trabajo nos ayuda a entender al *k’ojonché*, se ha afirmado que es histórica y propia de cada sociedad... “la persona constituye un producto de cada sociedad” (Quintal y otros 2013: 59 apud. en Bartolomé [1997: 144]). Para Quintal y otros “la persona humana es un conjunto de representaciones que cada sociedad construye y define de manera particular” ...en la cultura maya yucateca peninsular “la idea de persona incluye aspectos del cuerpo y del espíritu en continua interacción. Lo que llamaremos funciones anímicas tienen lugar en el cuerpo, pero sólo en la medida en que el espíritu habita en él”. También es necesario “enmarcarla en el sistema más amplio de significados y sentidos propios de la vida social de las comunidades y localidades mayas peninsulares (Quintal y otros, 2013: 59, 69).

Se ha dicho también que existe una concepción mesoamericana de persona distinta de la occidental, o sea, la noción de persona se trata de “un ser vulne-

25 Dato recabado por el autor en 2007 en Kancab, Tekax, Yuc. en el marco del Proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México del INAH coordinado en la península de Yucatán por la Dra. Ella F. Quintal. Los aluxes, pequeños duendes guardianes de las milpas, también son ofrendados con cigarros para mantener con ellos una relación de reciprocidad (Patricia Balam, comunicación personal, diciembre 2020).

26 En el cambio de *kuuches* o personas responsables de los gremios en las “fiestas de pueblo” tradicionales del oriente yucateco, cigarros y ron son repartidos entre los asistentes durante un baile que se efectúa para tal efecto. Al respecto véase Quintal, 2011: 198.



nable, de naturaleza compuesta y de identidad fluida, y su existencia está sujeta a diversas influencias (Lupo, 1999 citado por Quintal y otros, 2013: 69). Otros autores han planteado la noción de persona como “dividuo” (no como individuo) el cual es “divisible” en sus partes (Mckin Marriot y Marilyn Strathern [1988] citados por Quintal y otros, 2013: 69).

En este sentido la manera de concebir a la persona en algo divisible incluye una imagen corporal y otra anímica o espiritual: la voz maya *wíinik* alude a la forma, apariencia imagen de un hombre o mujer. Mientras que la voz *máak* connota al ser humano en su apariencia, pero sobre todo en cuanto que tiene agencia y conciencia (Quintal y otros, 2013: 70-71).

Entonces, el cuerpo humano, en lengua maya *wíinkilil*, es considerado el elemento mortal de la persona se integra de carne, huesos y tendones pero también compuesto de energías y fuerzas anímicas²⁷.

Se compone, además, de elementos anímicos, de dos grandes regiones anímicas: *pool* (cabeza) y *puksi'ik'al*. En la primera se encuentra la actividad racional y comparte con la región del *puksi'ik'al* las funciones emotivas como son el *náat* (inteligencia) y el *tuukul* (pensamientos y emociones). En el *pool* se encuentra la cara y los ojos (*ich*). En la región del corazón o *puksi'ik'al* (pecho) se encuentran el cuello, el corazón propiamente dicho, el ombligo (*tuuch*) o centro del cuerpo desde donde se distribuye la fuerza (*muuk'*) y el cirro o *tipté*, este último “órgano” está relacionado con cuestiones, más bien, cosmogónicas. Otro componente es la sangre (*k'í'ik'*), el fluido corporal más importante de los mayas peninsulares, relacionado con el espíritu y la fuerza. En cuanto a las fuerzas o energías vitales tenemos al *pixán* (ánima del difunto), el *óol* relacionado con la voluntad, el ánimo y las emociones²⁸ (Quintal, 2013: 76-78). Es con esta concepción de persona con la que podemos relacionar y entender al *k'ojobché'* porque posee características que lo definen como tal. Algo por demás interesante es que de todo lo animado e inanimado que existe en el cementerio, la gente haya “elegido”

27 Para Alfredo López-Austin, para el caso de los nahuas, las fuerzas anímicas se encuentran en lo que él denomina “centros anímicos” o lugares del cuerpo donde están concentradas dichas fuerzas y las sustancias vitales que dan vida, valga la redundancia, al organismo y permiten las funciones psíquicas. Las fuerzas o energías anímicas tienen, en ciertas condiciones, la capacidad de “actuar” de manera independiente del centro anímico donde se le ubica (citado por Quintal y otros, 2013: 72).

28 Según la región o zona de la que se trate, la persona común es pensada por la gente con algunas variantes: en Kancab, al sur de Yucatán la persona es pensada con un cuerpo, un alma inmortal y un espíritu malo; en Nunkiní, Campeche con un cuerpo, un alma inmortal y un espíritu u *óol*; en Chan Chichimilá, al oriente de Yucatán la persona es pensada con un cuerpo, un alma inmortal, un espíritu malo (sombra-*oochel*) y un *aj kanul* (cuidador); en Tihosuco, Q. Roo y Chemax, Yuc. se le piensa con un cuerpo, un alma inmortal (espíritu-*pixán*) y un *aj kanul* (cuidador); en Hunucmá, al poniente de Yucatán, se le concibe con un cuerpo, un alma inmortal, un espíritu que sale durante el sueño y un ángel guardián (cuidador) (Quintal y otros, 2013: 81)



al *k'ojonché'* como “guardián”, bien pudo haber sido una piedra, una lagartija u otro animal. Quizá la elección se deba a que el madero era el instrumento, la herramienta más notable e importante a la hora de enterrar a los difuntos, a ello habría que sumarle su forma que asemeja la de una persona de pie o quizás un gran hueso.

Mi propuesta es que el *k'ojonché'* representa en términos simbólicos un sepulturero.²⁹ El *k'ojonché'* es visto como un sepulturero en la medida en que realmente ayuda a dar sepultura a la gente. Entonces el *k'ojonché'* es una persona, en parte por las características de la cosmovisión maya de atribuir agencia a objetos, plantas, animales y minerales con ciertos rasgos “especiales” (Quintal y otros, 2013: 69-89). Entre estos rasgos están su gran tamaño y peso (similar a una persona) y que sirve para enterrar a los muertos. Es por ello que podemos considerarlo un sepulturero en cierta forma y por tanto que le sea atribuida agencia. Y esta capacidad de intervenir en el mundo reviste la forma de una persona-sepulturero.

El *k'ojonché'* es una persona que hace o hacía parte de la labor del sepulturero (o sus ayudantes) y por eso se le considera persona-sepulturero, aunque desde un punto de vista “objetivo” sea sólo un madero. Quizá su asociación con la muerte, lo hace especialmente poderoso, porque no todos los objetos, plantas, animales, etc., que en la cosmovisión maya son percibidos como teniendo agencia, son capaces de infringir castigo. Reciben “castigo” aquellos que incumplen la reciprocidad: no creer, no hacer la ofrenda, violar las normas respecto de ese ente.³⁰ Esa faceta quizá tenga que ver con su relación con los muertos sin salir dañado.

Y quizá esto pueda explicar el carácter mismo de la ofenda (alcohol y tabaco), dos elementos purificadores, que significan y pueden estar significando algo diferente dependiendo del contexto en los que se usen. Aquí lo más importante es el intercambio: el madero cumple una función a favor de los deudos, por lo tanto, hay que retribuirle.

Por otra parte, la etimología refuerza nuestro argumento y es que la voz *k'ojobché'*, en una de sus derivaciones *k'oj*, *k'ojob* significa máscara, careta, antifaz y sustituto³¹; podríamos pensar que el *k'ojobché'* representa a un sepulturero fallecido, quien se “disfraza” de madero, puesto que, como señalamos, dicha ocupación era (y aún lo es) una actividad por demás, estigmatizada. Es por ello

29 Podría pensarse que también representa al sepulturero fallecido cuya alma o *pixán*, en tanto energía vital, se “introduce” e insufla “vida” al madero para ir en busca del transgresor. Esto es plausible de proponer puesto que en las comunidades mayas yucatecas contemporáneas, el cuerpo es la envoltura del espíritu, la energía vital o *pixán*. En este caso, el madero vendría a ser la envoltura del *pixán*. Sobre los *pixano'ob* véase Ella F. Quintal y otros “Los que son como nosotros: santos, pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares”, pp. 29-95

30 Para mantener el cosmos en orden, sin perturbaciones es necesario mantener buenas relaciones de reciprocidad con los seres poderosos de los pueblos, montes, milpas. Al respecto véase Quintal y otros (2003)

31 Juan Pío Pérez, *Diccionario de Lengua Maya*, 1866, p. 179.



que las personas que se desempeñaban como tales, en cierta forma estaban “disfrazadas” y, en muchos casos, aunque no siempre, bajo los efectos del alcohol.³²

Finalmente, el *k'onjonché* puede entenderse también como un “sustituto” o complemento de aquel que le “da vida”. En otras palabras, el madero viene a sustituir, en términos simbólicos, al sepulturero. Pero también, por su relación con el trabajo de enterrar y porque la creencia persiste, el *kojobché* es un sepulturero con forma de madero; otras veces el *k'ojonché* y sepulturero se complementan: el alma (*pixán*) del fallecido se “introduce” en el madero y le insufla vida. Al tener cuerpo de madera, el espíritu o *íik'* es el que, en definitiva, le provee agencia o capacidad de actuar.³³ Es entonces cuando el madero y sepulturero se vuelven uno solo, una sola persona. ☸

Imagen 8. Cementerio limpio y con albarradas pintadas con cal para recibir a los visitantes en los Días de Finados. Ex hacienda Yaxhá, Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2021 Fotografía: Ayuntamiento de Muna, 2021-2024 (Facebook)



Referencias

32 Una danza practicada en varios pueblos de la zona maya de Quintana Roo y el oriente de Yucatán en la que se utilizan máscaras para representar a Abraham e Isaac, se lleva a cabo el 24 y 25 de diciembre de cada año y en los primeros días de enero, véase Jorge L. Gómez Guzmán “El bailes de los abuelos en Chikindzonot, Yucatán: procesos identitarios y reproducción del modo de ver el mundo”, ponencia presentada en el XXX Encuentro “Los investigadores de la Cultura Maya”, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 5 de noviembre de 2019. Del mismo autor “Cambios y continuidades en la danza de Abraham e Isaac en tres localidades del oriente de Yucatán”, ponencia presentada en el XI Congreso Internacional de Mayistas, Chetumal, Q. Roo, 25 de junio de 2019.

33 La transgresión de no ofrendarle al madero desencadena una ruptura en la relación de reciprocidad; al tratarse de un ser con agencia, con cuerpo de madera y alma de enterrador hace las veces de un agorero cuya presencia en la casa del infractor, anuncia un mal augurio para la familia, esta situación es la que en territorio maya yucateco llaman *tomoj chí*. Véase Iván Solís (2012).



- ALCALÁ FERRÁEZ, CARLOS (2009), “La viruela en el Estado de Campeche, 1875”, en: *Naveg@américa. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas* Num. 3, pp. 1-26. Recuperado de <http://revistas.um.es/navegamerica>
- _____(2012), “Cólera: mortalidad y propagación en la Península de Yucatán, 1833-1834”, en: *Letras Históricas* No. 7, otoño-invierno, Guadalajara, Jal. pp. 115-141.
- _____(2010), “Vacunas, cataplasmas y vasijas de agua hirviendo en Yucatán. Enfermedades y remedios en el Yucatán del siglo XIX”, en: *Bicentenario. El ayer y hoy de México*, Vol. 2, No. 8, abril-junio 2010, México, Instituto de Investigaciones José Ma. Luís Mora, pp. 30-37.
- ARJONA NAVARRETE, ABIGAIL (2001), “Leyenda del *k’ojonché*”, Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Muna.
- BARRERA VÁZQUEZ, ALFREDO (Director), JUAN RAMÓN BASTARRACHEA MANZANO, WILLIAM BRITO SANORES (Redactores), REFUGIO VERMONT SALAS, DAVID DZUL GÓNGORA y DOMINGO DZUL POOT (Colaboradores) (1980), *Diccionario Maya Cordemex*, Ediciones Cordemex, Mérida, Yuc.
- BALAM GÓMEZ, PATRICIA, ILEANA RUIZ ALONSO E IVÁN SOLÍS SOSA (2009), “*Máatan k’ol*. La flexibilidad en el ritual”, en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXXIV, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 145-165.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2008), “Informe general de la consulta sobre alcoholismo y pueblos indígenas”, primera edición.
- DIRECCIÓN GENERAL DEL REGISTRO CIVIL, MÉRIDA, YUCATÁN (1918), “Exposición de motivos del Código Civil del Estado de Yucatán”, Saúl Andrade, Director General, recuperado de la Biblioteca Virtual de Yucatán http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=65786&jzd=/janium/AP2/LFR-C6-1922-0002/d.jzd consultado el 8 de abril de 2020.
- EVIA CERVANTES, CARLOS (2018), *Mitos y cavernas de Yucatán*, Mérida, Asociación de Cronistas e Historiadores de Yucatán.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES [1726-1739], recuperado de <http://web.frl.es/DA.html>
- FIERRO, GINA (2019), “‘El muerto’ de Hochtún: la historia de un sepulturero”, *La Jornada Maya* (en línea), Mérida, Yuc. jueves 31 de octubre de 2019,



recuperado de <https://www.lajornadamaya.mx/2019-10-31/-El-Muerto--de-Hoctun--La-historia-de-un-sepulturero>

GABRIEL, MARIANNE (2004), “Hicieron un sacrificio al modo antiguo... Persistencia y adaptación en ceremonias de los mayas de la Península de Yucatán”, en: *Los investigadores de la cultura maya* 12, Vol. II, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, pp. 418-438

_____(2007), “El uso ritual del alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos”, *Estudios de Cultura Maya* XXIX, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2007, pp. 155-184.

_____(2010a), “Ritualidad y cosmovisión: las ceremonias agrarias de los campesinos mayas de Yucatán” (cap. 1) en: Francisco Fernández Repetto (editor), *Estampas etnográficas de Yucatán*, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 13-41.

_____(2010b). “Reciprocidad y equilibrio, conceptos claves de la cosmovisión maya en rituales y ceremonias”, *Acta Americana*, Vol. 18, Num. 1 y 2, pp. 95-121.

_____(2014), “‘Mina'an u xul ti' u ma' xuláan'- la eternidad no tiene fin. Costumbres y prácticas funerarias de los mayas peninsulares”, en: *Memorias del Encuentro Internacional Los Investigadores de la Cultura Maya*, Vol. 23, tomo I, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 2014, pp. 178-204.

GÓMEZ GUZMÁN, JORGE LUÍS (2019a), “Cambios y continuidades en la danza de Abrahán e Isaac en tres localidades del oriente de Yucatán”, ponencia presentada en el XI Congreso Internacional de Mayistas, Chetumal, Q. Roo, 25 de junio de 2019.

_____(2019b) “El baile de los abuelos en Chikindzonot, Yucatán: procesos identitarios y reproducción del modo de ver el mundo”, ponencia presentada en el XXX Encuentro “Los investigadores de la Cultura Maya”, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 5 de noviembre de 2019.

GUBLER RUTH, *Ritos agrícolas y ceremonias curativas en Yucatán*, Colección Mayab: urdimbre de identidades. Izamal, Yuc. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Yucatán.

LIBRO DE NACIMIENTOS DE MUNA (1888), Archivo del Registro Civil, Ayuntamiento de Muna.



LEYES Y DISPOSICIONES RELATIVAS AL ESTADO CIVIL DE LAS PERSONAS, AL MATRIMONIO CIVIL Y LA ECONOMÍA DE LOS CEMENTERIOS QUE SE IMPRIMEN POR DISPOSICIÓN SUPERIOR (1862), Mérida, Yuc. Imprenta de Mariano Guzmán, Biblioteca Yucatanense, Fondo Folletería, recuperado de http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janiumbin/janium_zui.pl?fn=3455&jzd=/janium/AP/XV-1862.1_2.12/d.

LOVE, BRUCE (2004), *Maya shamanism today: connecting with the cosmos in rural Yucatan*, California, Labyrinthus.

_____(2012), *Maya shamanism today: connecting with the cosmos in rural Yucatan, second revised edition*, Precolumbian Mesoweb Press.

MACHUCA GALLEGOS, LAURA (2006), “Control y poder en época de enfermedades. El cólera morbus de 1833 y el pueblo de Bolonchéntic, Península de Yucatán, México”, en *Revista Biomed* (en línea) vol. 17, Mérida, Yuc. pp. 140-145, disponible en <http://www.uady.mx/sitios/biomedic/revbiomed/pdf/rb061728.pdf> consultado el 25 de mayo de 2020.

MC CREA, HEATHER L. (2007), “On sacred Ground: The Church and Burial Rites in Nineteenth-Century Yucatán, Mexico”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 23, No. 1 (Winter 2007), pp. 33-62, recuperado de <https://www.jstor.org/stable/10.1525/msem.2007.23.1.33>

NOVELO EROSA, PAULINO (1941), “El Hcohcóhché y no el Xcohoché”, en: *Yikal Maya Than*, año II, tomo II, num. 19, Mérida, Yuc. marzo de 1941, pp. 37-39.

OTTO, RUDOLF (1996), *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, Traducción de Fernando Vela.

PAVÍA ANGULO, ÁLVARO (1941), “Leyendas del Mayab. El Xcohoché”, *Diario del Sureste*, Mérida, Yuc. Lunes 3 de marzo de 1941, p. 3.

PENICHE MORENO, PAOLA (2013), “Los huérfanos del cólera morbus en Yucatán, 1833”, en *Historia Mexicana*, vol. LXIII, Núm 1, no. 249, julio-septiembre 2013, pp. 111-170.

_____(2016), *El cólera morbus en Yucatán. Medicina y salud pública, 1833-1853*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa Editor, Colección Peninsular.

PÉREZ, JUAN PÍO (1866-1877), *Diccionario de Lengua Maya*, Imprenta Literaria de Juan Francisco Molina Solís, Mérida de Yucatán, Biblioteca Yucatanense, Fondo Reservado, (en línea) recuperado de http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=29231&jzd=/janium/AP/18779/d.jzd



PREUSS, MARY H. (2004), “Un bosquejo de la violencia en la literatura maya-yucateca”, *Scripta Ethnologica* Vol. XXVI, pp. 67-76.

QUINTAL AVILÉS, ELLA F. (2011), “Identidad étnica y organización religiosa en el oriente de Yucatán”, *Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa).

_____(2013a), Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez, “El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares”, en: Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, Vol. II Pueblos Mayas. pp. 57-93.

_____(2013b), Martha Medina, María Cen e Iván Solís, “El nagualismo maya: los wáayo'ob” en: Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, Vol. II Pueblos Mayas, pp. 95-141.

_____(2013c), Fidencio Briceño y Alejandro Cabrera, “Los que hablan con los vientos: los jmeno'ob”, en: Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, Vol. II Pueblos Mayas, 2013c, pp. 143-198.

_____(2014^a), Martha Medina, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y María Cen, “Los que son como nosotros: santos y pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares”, en Catherine Good y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, INAH, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas, Serie Ensayos, 2014a, pp. 29-95.

_____(2014b), Fidencio Briceño, Patricia Balam, Alejandro Cabrera, Jorge Gómez e Iván Solís, “Los vientos, las nubes y las lluvias en el cosmos maya”, en Catherine Good y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, INAH, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas, Serie Ensayos, 2014b, pp. 97-159.

_____(2016), y Patricia Balam, “Con poder para tratar con los vientos: jmeeno'ob, aluxo'ob y waayo'ob entre los mayas de la Península”, *Historicas Digital*, Serie Antropológica, 23, 2016, pp. 173-199. Recuperado de http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/008_balam.pdf



REGLAMENTO DE CEMENTERIOS DEL MUNICIPIO DE MÉRIDA, 2003, recuperado de: http://tjay.org.mx/?wpfb_dl=18

REGLAMENTO DE CEMENTERIOS DEL AYUNTAMIENTO DE MÉRIDA (2003), recuperado de http://tjay.org.mx/?wpfb_dl=18

REYES GÓMEZ, LAUREANO (2009), “Ingesta de alcohol entre indígenas de Chiapas. Estudio de cuatro casos”, *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 7, vol. VII, num. 1, pp. 176-189. Recuperado de <https://liminar.cesmeca.mx/index.php/r1/article/view/320> consultado el 19 d enero de 2021.

SANTOS-FITA, DIDAC (2016), “*Loojil Ts’oon*, Ceremonia de la Carabina”, documental, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=LZSA-YO-kXGg>

SOLÍS SOSA, IVÁN (2011), “Condiciones de salud-enfermedad en Ticul, Yucatán, México, 1876-1911”, ponencia presentada en el Congreso Internacional Salud-enfermedad de la prehistoria al siglo XXI “Elsa Malvido Miranda”, Región Sureste de México y Ciudades Históricas, Universidad Autónoma de Campeche, San Francisco de Campeche, del 21 al 23 de noviembre de 2011.

_____(2012), “*Tomoj chi’*: nociones sobre infortunio, desgracia y muerte entre los mayas yucatecos” ponencia presentada en el XXII Encuentro “Los Investigadores de la Cultura Maya”. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, Mex. del 13 al 16 de noviembre 2012.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CAMPECHE (2015). *Memorias de Los investigadores de la Cultura Maya*, “Costumbres y prácticas funerarias en el área maya a través del tiempo”, Vol. 23, Tomo I.

VARIOS AUTORES (2015), “Costumbres y prácticas funerarias en el área maya a través del tiempo” en: *Memorias Los investigadores de la Cultura Maya*, San Francisco de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 2015, vol. 23, tomo I.

VÁZQUEZ GRANADOS, BERENICE ARACELI (2017), “Chaay kaan, Xtabaay y Yaxché: representaciones de la serpiente y su ámbito femenino entre los mayas” (capítulo 4) *Actas de la Primera Jornada Interdisciplinaria* “La figura de la serpiente en la tradición oral entre Europa y América”, 2017, pp. 63-75.





Formas de obtener el sustento. Dos experiencias de vida en una comunidad minera de la Sierra Norte de Oaxaca, México

Ways to obtain livelihood. Two life experiences in a mining community in the Sierra Norte de Oaxaca, Mexico

María Verónica Murguía Salas

Universidad Autónoma del Estado de México

<https://orcid.org/0000-0001-6961-4009>

mvmurguias@uaemex.mx

Recibido: 9 de febrero de 2021

Aprobado: 22 de noviembre de 2021

Resumen

Natividad es un municipio de la Sierra Norte de Oaxaca que surgió y se desarrolló en torno a la explotación minera del oro y plata. Por lo anterior, el objetivo del artículo es mostrar la diversificación de actividades laborales destinadas a obtener el sustento en una comunidad minera enclavada en la sierra. Para lograr el objetivo, se presentan dos experiencias de vida de personas que radican en Natividad y que, en algún momento de su vida, tuvieron un vínculo laboral con la minera. La información se obtuvo a partir de entrevistas semiestructuradas realizadas entre 2011 y 2015 en el municipio. Los principales resultados a los que se llega es la importancia de las multiactividades en el ambiente laboral, lo cual genera diversificación para obtener el sustento y, a su vez, soportar de mejor manera la falta o anulación de la fuente principal de ingresos. Finalmente, se concluye que la mina es un motor directo e indirecto en las diversas formas de obtención de medios de vida.

Palabras clave: Sustento; Experiencias de vida; Comunidad minera; Polivalencia laboral; Natividad.

Abstract

Natividad is a municipality in the Sierra Norte de Oaxaca that emerged and developed around the mining of gold and silver. Therefore, the objective of the article is to show the diversification of work activities aimed at obtaining a livelihood in a mining community located in the mountains. To achieve the objective, two life experiences of people who live in Natividad and who, at some point in their life, had a working relationship with the mining company are presented. The information was obtained from semi-structured interviews conducted between 2011 and 2015 in the municipality. The main results that are reached is the importance of multi-activities in the work environment, which generates diversification to obtain a livelihood and, in turn, better support the lack or cancellation of the main source of income. Finally, it is concluded that the mine is a direct and indirect driver in the various ways of obtaining of livelihood.

Key words: Livelihood; Life's experiences; Mining community; Labor polyvalence; Natividad.

Introducción

Natividad¹ es un poblado de la Sierra Norte del estado de Oaxaca que surgió a finales del siglo XVIII a partir de la denuncia de vetas de oro y plata. Desde el registro y creación de la compañía minera, primero a manos de los españoles y después de mexicanos, principalmente oaxaqueños, se extrajo el mineral con las condiciones y tecnologías disponibles. Una de las características predominantes fue la presencia de indígenas zapotecos para cubrir las necesidades de mano de obra, principalmente para cubrir los puestos operativos de mayor esfuerzo físico, es decir, trabajos al interior de mina. En cambio, los puestos de mando medio y estratégico eran ocupados por personas con formación específica y experiencia en el ámbito, por lo que eran personas originarias de otras entidades con antecedentes mineros como Chihuahua, San Luis Potosí, Guanajuato e Hidalgo, e incluso de otros países como Chile y Canadá.

A partir de lo anterior, el objetivo del artículo es mostrar la diversificación de actividades laborales destinadas a obtener el sustento en una comunidad minera enclavada en la sierra, específicamente de aquellas personas que no tenían antecedentes en actividades del ramo de extracción de yacimientos. Esto tiene la finalidad de presentar un panorama sobre los cambios que tuvieron las personas en sus y trayectorias laborales, de pasar de actividades primarias, específicamente de la agricultura de autoconsumo que habían sido desempeñadas por generaciones previas, a un trabajo en el sector secundario con una cultura organizacional, ingresos fijos, prestaciones, entre otros aparentes beneficios que se tenían.

El método que se utilizó para la investigación fue el cualitativo, a través de trabajo de campo en el municipio oaxaqueño durante diversas estancias entre 2011 y 2015. Se realizaron más de 20 entrevistas a profundidad a ex trabajadores de la minera, familiares, comerciantes y autoridades municipales. Sin embargo, debido a los fines de este artículo, sólo se muestran las trayectorias de dos personas, quienes representan de mejor manera la diversidad de estrategias de sustento implementadas de acuerdo con sus diferentes contextos. La presentación de la información de cada caso se dividió en tres principales apartados: antes, durante y después de trabajar en la minera. Esta división temporal, permite identificar los trabajos desempeñados en cada una de las etapas de vida, los apoyos familiares y el uso de sus habilidades y conocimientos adquiridos.

1 Natividad es uno de los 570 municipios que constituyen el estado de Oaxaca. Se localiza en la región de la Sierra Norte y pertenece al distrito de Ixtlán. Se encuentra a 76 km de la capital del estado.



Concepto de sustento (livelihood)

De acuerdo con la Real Academia Española (RAE) la palabra sustento tiene tres acepciones: a) mantenimiento, alimento; b) aquello que sirve para dar vigor y permanencia; y, c) sostén o apoyo (RAE, 2021). Bajo estas definiciones, el sustento puede entenderse como todo aquello que permite dar un soporte o mantener algo o a alguien. El uso de la palabra en los procesos comunicativos cotidianos es habitual, haciendo mayor énfasis en señalar los recursos monetarios o tangibles para la sobrevivencia, como cuando se dice “no tengo trabajo y, por lo tanto, no tengo para el sustento de mi familia”.

Si bien, para esta investigación el sustento se orienta a connotaciones asociadas, se recurre a la definición elaborada por el sociólogo y antropólogo británico Norman Long, quien le provee una mayor profundidad analítica. Para Long el sustento “expresa la idea de individuos y grupos que se esfuerzan por ganarse la vida, intentando satisfacer sus varias necesidades de consumo y económicas, enfrentando incertidumbres, respondiendo a nuevas oportunidades y eligiendo entre diferentes posiciones de valor” (Long, 2007:116). En esta cita se pueden apreciar las dimensiones que conforman el sustento: tangibles e intangibles. En las primeras se encuentran los recursos materiales o económicos como dinero, alimentos, vivienda, vehículos, entre otros. En las dimensiones intangibles se incluyen percepciones, habilidades, formas simbólicas, estrategias organizativas, asuntos de autoestima, identidad, seguridad, posiciones de estatus, organización del tiempo y más (Long, 2007).

Asimismo, el sustento y sus estrategias para obtenerlo se entrelazan con aspectos individuales y colectivos que, bajo características particulares y diversos niveles de intensidades, muestran pautas de interdependencia entre actores sociales, grupos e instituciones involucrados (Long, 2007; Ellis, 2000). Todo ello en concordancia con el contexto, la disponibilidad de los recursos, así como su accesibilidad.

Para comprender cómo las personas generan y desarrollan sus propias estrategias para obtener el sustento, en las siguientes secciones se abordan dos casos. El primero es sobre el Francisco, quien trabajó por 22 años en la minera de Natividad, pero no dejó de sembrar en el campo, realizar trabajos de construcción ni artesanías, actividades aprendidas desde niño. Por otro lado, se presenta el caso de Ramón, quien se dedica al oficio de la orfebrería, pero que lo acompaña del conocimiento adquirido de sus diversos puestos que desempeñó durante los 18 años de trabajo en la minera.



Experiencia de vida de Francisco²

Francisco nació en 1944 en Natividad, Oaxaca. Actualmente es casado, tiene ocho hijos y su escolaridad es hasta cuarto año de primaria. A los 26 años entró a trabajar en la Compañía Minera de Natividad y Anexas, donde se desempeñó como peón en los rebajes por dos años y como operador de máquina durante 20 años. El motivo de su salida fue renuncia voluntaria por deterioro de su salud, ya que la empresa no se hizo responsable de la Enfermedad Pulmonar Obstructiva Crónica (EPOC) que adquirió durante el desempeño de su labor. Su actual ocupación es la albañilería, agricultura de subsistencia y elaboración de artesanías de objetos a base de ixtle³ y de sarcina.⁴

Antes de trabajar en la minera

Los padres de Francisco eran originarios de Santo Domingo Xagacía⁵ en donde se dedicaban al campo, principalmente a cultivar productos de autoconsumo como maíz, frijol del monte llamado “frijolón” y calabaza en terrenos ejidales. La familia tuvo muchas carencias, situación que motivó a su padre a buscar trabajo en Natividad en la década de 1940 como minero. La sección 15 del sindicato de mineros fue quien contrató a su padre en el puesto de peón al interior de mina.

Francisco nació en Natividad en 1944, año que menciona como referencia el ciclón que tocó tierra en Veracruz afectando de manera significativa a Oaxaca. Este fenómeno natural es recordado en la comunidad porque una de las secuelas fue el deslave de los jales y el mineral de la compañía, quedando sedimentos de oro en el río, mismos que hasta la fecha son recolectados por los gambusinos.

Al tener Francisco aproximadamente cinco años de edad, sus padres regresaron a Santo Domingo Xagacía junto con él, debido a que tenían que trabajar las tierras para no perderlas, además de que comenzó un periodo de inestabilidad de trabajo en la compañía minera, lo cual hacía insostenible el pago de la renta de la vivienda y la manutención de la familia en Natividad. Para su manutención en Xagacía, se dedicaron a sembrar sus tierras con fines de autoconsumo y a la obtención del ixtle para elaborar artículos como el mecapal, tendedores, hamacas y otros más.

Durante su estancia en Xagacía nacieron las tres hermanas de Francisco. Él, debido a que fue el único hijo hombre y el mayor, tuvo que ayudar a sus pa-

2 El nombre del informante se cambió con fines de salvaguardar datos personales.

3 En Santo Domingo Xagacía y en la región de la Sierra Norte de Oaxaca se le denomina ixtle a la fibra del maguey.

4 La sarcina son las hojas del árbol del ocotal.

5 Municipio ubicado en la región de la Sierra Norte de Oaxaca, aproximadamente a 15 kilómetros de Natividad.



dres a la manutención de su casa en las actividades de la agricultura y del tejido del ixtle, por tal motivo, su educación formal quedó truncada hasta el cuarto grado de la primaria. A los 15 años de edad, Francisco se salió de su casa, ya que indica que su padre era estricto y le pegaba al igual que a su madre, hermanas y abuela.

Las actividades que realizó Francisco al salirse de su casa fueron diversas y en distintos lugares, por ejemplo, en el Alto Papaloapan trabajó en el corte del café, en Villa Hidalgo Yalalag cuidaba los burros de los arrieros, en Tapachula, Chiapas, estuvo en la cosecha del algodón o en Loma Bonita para siembra, limpia o corte de piña. También estuvo en la ciudad de María Lombardo rumbo a Tuxtepec, Oaxaca para la cosecha de chile, tabaco y otros productos que se sembraban en la región. El trabajo que realizó en todos estos lugares fue por temporadas y le pagaban por jornada por lo que él mismo se denomina que estuvo como nómada. Además de estar como jornalero agrícola, indica que estuvo realizando varios trabajos como ayudante de albañil o en cualquier lugar donde le pagaran, por ello indica que aprendió a hacer varias cosas.

A la edad de 20 años, Francisco regresó a Santo Domingo Xagacía para trabajar como jornalero en las tierras de su familia o de conocidos de la misma comunidad, pero indica que no en las tierras de su padre porque no lo dejaba, ya que decía que las iba a maltratar. En 1965, a la edad de 21 años, Francisco se casó con Irene, también originaria de Xagacía. A los 23 años de edad, Francisco e Irene se fueron a Tlacolula,⁶ donde trabajó como como ayudante de albañil en distintas obras e Irene vendía artículos de ixtle que ella misma elaboraba en el tianguis dominical.

Su estancia en Tlacolula fue de aproximadamente un año, ya que algunas personas de Xagacía que se encontró en Oaxaca le dijeron que había trabajo en la minera de Natividad, fue así como tomaron la decisión de irse primero a Xagacía para que Irene se quedara a vivir en su casa, ya que estaba embarazada de su primera hija, mientras que Francisco iba a buscar trabajo y establecerse en Natividad.

El tiempo en la minera

En 1970, a la edad de 26 años, Francisco llegó caminando a Natividad, únicamente con la ropa que traía puesta y un pequeño costal donde traía algo de provisiones para los dos días de trayecto desde Xagacía. Comenta que lo primero que hizo fue llegar a la cantina de la calle Reforma donde vio a tres “paisanos” de Xagacía, se sentó con ellos y otras personas más que estaban en la mesa y

⁶ Municipio perteneciente a la región de Valles Centrales, el cual se localiza a 30 kilómetros de la capital del Estado.



comenzó a platicar y tomar mezcal junto con ellos. Indica que después de varios mezcales y de explicar el motivo por el cual fue a Natividad, uno de los señores le dijo que le diera su nombre completo, edad y que se presentara al siguiente día en la puerta de entrada de la minera a las ocho de la mañana, el señor era el secretario general de la sección 138 del Sindicato de Mineros en Capulálpam, “el primer día ya saqué la lotería”.

El 15 de octubre de 1970, a las ocho de la mañana del siguiente día, Francisco se presentó en la puerta de la Compañía Minera de Natividad, ahí llegó la secretaria y le dijo que tenía su oficio para su ingreso. Ambos entraron a las instalaciones para presentarlo ante el secretario del trabajo de la empresa, con el secretario de salubridad y con el doctor, quien le realizó una valoración médica general.

Ese mismo día a las tres de la tarde comenzó a trabajar. Al comenzar, le dijeron que iba a estar como peón de minas en los rebajes, lo cual significaba que iba a colocar las piedras que se desprendían al detonar los explosivos en las tolvas con ayuda de la pala y carretilla para después ser transportadas en las conchas hacia el exterior. Sin embargo, desde ese primer día le pidieron que realizara otras tareas adicionales como llevar y traer cosas como agua a otros mineros o herramientas. Al llegar el sábado, día de pago, Francisco describe que “cuando llegué a la ventanilla de la raya, cuando tocó mi nombre, me dieron un montón de billetes que jamás había visto, ¿pero qué cosa hice? Porque el trabajo que desempeñé no era para eso”.

Como referencia, Francisco comenta que en la mina se ganaba el triple de lo que se obtenía en el campo. Además del pago base, indica que tenían prestaciones, las cuales eran aguinaldo, vacaciones, cobertura de servicios de salud para el trabajador y su familia con atención en el hospital que está dentro de las instalaciones de la compañía. Adicionalmente, recibían bonos por asistencia cada tres meses, había sobresueldos originados por trabajar horas extra, cubrir turnos o realizar tareas adicionales a sus funciones, situaciones por las cuales el día de pago recibían el doble o el triple de su sueldo establecido en el contrato colectivo. Con el dinero recibido cada semana, rentó una casa de tejamanil y al mes de comenzar a trabajar, fue por Irene a Xagacía para establecer a su familia en Natividad.

El puesto como peón en los rebajes lo realizó durante dos años, ya que en 1972 lo colocaron como operador de máquinas, puesto que comúnmente le denominan “bombero” por el manejo de las bombas que sacaban el agua de la mina. Este cambio se debió a que, como él lo comenta, siempre fue muy responsable en sus labores y, además, por ser el “mandadero” pudo conocer personas de otras áreas que le pedían realizar algunas actividades extras como el engrasar poleas



en lugares de difícil acceso o apoyar en la reparación de la maquinaria, ya sea por desperfectos eléctricos, mecánicos o de carpintería. Por dicha situación, Francisco fue aprendiendo de los compañeros de otras áreas, lo que ocasionó que, al momento de tener un espacio en el taller mecánico como operador de máquinas, lo promovieran desde el sindicato para ocupar este puesto.

Si había falla eléctrica, yo lo componía, por lo que no me sacó la empresa, porque algo fallaba en la mecánica y yo cambiaba alguna refacción, una tuerca, algún tornillo, yo lo hacía. Entonces fue que duré muchos años. El tablero eléctrico a veces se descompone, se queman los fusibles o ya no hacen contacto unos pedacitos de fierro, se pegan uno con otro, a veces cuando están humeados no más ya no pasan electricidad. Entonces como me enseñaron y veía como le hacían, ya lo componía, ya está jalando otra vez. Así fue como duré mucho (Francisco, comunicación personal 2013).

Por su puesto como operador de máquinas y por el cargo de vocal de Vigilancia de la Salud que desempeñó durante dos años, Francisco adquirió un conocimiento más amplio sobre la mina, ya que visitó los diez niveles y se dio cuenta de la forma en que introducían al interior de la mina la energía eléctrica, alumbrado, aire y teléfono. Todo ello necesario para realizar las labores como el poder ver en los túneles, oxigenar los espacios de trabajo, utilizar las barrenadoras, malacates, bombas, entre otras maquinarias que estaban en el interior, así como el teléfono que era utilizado principalmente para emergencias, por ello indica que “antes, debajo de la tierra era como una ciudad”.

Con el trabajo en la minera, Francisco señala que mejoraron sus condiciones de vida por diversas razones. En primera, en el hospital de la minera nacieron sus ocho hijos y todos los miembros de la familia fueron atendidos en los casos de enfermedad. Además de la asistencia médica, por parte de la sección del sindicato había una tienda donde podía comprar alimentos, ropa y utensilios para el hogar, los cuales pagaba al momento de cobrar su salario. Otra mejora fue en la adquisición de alimentos, ya que los fines de semana en donde se podía comprar carne de cerdo, res, pollo, guajolote, quesos, pescado fresco del río, pescado seco, gran variedad de frutas y verduras de la región, café, azúcar, sal, especias, chiles, entre otros productos que eran adquiridos por la familia para el consumo semanal. Debido a esto, Francisco comenta “es cosa de reírse, de no creer esto, porque en aquellos tiempos había dinero, teníamos la vida de un rico, nada nos faltaba”. Esto lo expresa porque compara su infancia con la situación en la que crecieron sus hijos y señala que tenían muy buenas condiciones en cuestión de servicios de salud, alimentos, escuela y ropa, ya que tanto los apoyos de la sección del sindicato, las prestaciones laborales y su sueldo semanal, le permitían mantener a su familia sin preocupaciones.



La separación de la minera: renuncia voluntaria por motivos de salud

En 1992, Francisco cumplió 20 años como operador de máquina y 22 en la empresa. En ese mismo año renunció voluntariamente por motivos de salud, ya que desde dos años previos se estuvo enfermando continuamente de las vías respiratorias. A pesar de que fue con el médico de la empresa minera, no se le diagnosticó ni proveyó de tratamiento para su padecimiento, el cual es Enfermedad Pulmonar Obstructiva Crónica (EPOC). Esta enfermedad se caracteriza por una constante tos y falta de aire por causa de las partículas que se encuentran adheridas a los pulmones por la prolongada exposición a ambientes con un disminuido porcentaje de oxígeno y presencia de polvo, en este caso, derivado de la explotación minera.

Francisco refiere que la decisión de renunciar fue difícil, principalmente porque sí le gustaba su trabajo, “pero cuando el cuerpo ya no puede, pues ni modo”. Tuvo que renunciar porque la empresa no se hizo responsable de su enfermedad y le hacían falta dos años para ser acreedor a la pensión de acuerdo con los términos del sindicato. Además, desconocía la incapacidad laboral por causas de enfermedad, dado que no fue asesorado legalmente.

Después de la minera

Al renunciar al trabajo en la Compañía Minera de Natividad en 1992, Francisco continuó con la albañilería, misma que había aprendido antes de comenzar a trabajar en la minera. Comenzó a construir casas, bardas y a realizar diversas reparaciones de esta índole en Natividad, Capulálpam y Xiacuí.⁷ dichas actividades fueron llevadas a cabo por encargo de personas conocidas o por recomendación. Por ser un trabajo de autoempleo, no obtuvo prestaciones ni un salario fijo, el ingreso dependía de los acuerdos con el cliente y la obra, lo que produjo que, además de la albañilería, también retomara la elaboración de diversos objetos a base de ixtle, mismo que aprendió en su juventud al vivir en Xagacía.

Además de la albañilería y la elaboración de productos de ixtle, Francisco también comenzó a sembrar maíz y frijol en un terreno que es comunal ubicado en el monte de Natividad, la extensión del terreno es aproximadamente de 10 m. de ancho por 200 m. de largo. De la milpa obtiene maíz, frijol, calabaza, frutos como pera, manzana, duraznos y otras especies como perejil, cilantro, hierba santa, epazote, manzanilla, romero, chile canario, tomates, chayote, aguacate, entre otros productos de autoconsumo.

A la diversidad de actividades laborales que comenzó Francisco a realizar después de su salida de la minera, a partir de 2009 se agrega la elaboración de artesanías a base de sarcina, la cual son las ramas del árbol del ocotal y se pueden

7 Municipios aledaños a Natividad.



realizar variedad de objetos de ornamento o de uso múltiples como las canastas, tortilleros, servilleteros, fruteros, alhajeros, sombreros, entre otros. El medio por el que aprendió a realizar dichas artesanías fue a través de un artesano que le enseñó durante unas clases organizadas por el grupo religioso al que pertenece. La venta de las piezas de sarcina se da por dos medios: bajo pedido de personas que van directamente a su casa o durante las fiestas patronales.

Experiencia de vida de Ramón⁸

Ramón nació en 1970 en la localidad de San Pablo Cuatro Venados,⁹ perteneciente a la Región de Valles Centrales, Oaxaca. Actualmente es casado, tiene tres hijos y su escolaridad es hasta secundaria. A los 19 años de edad entró a trabajar en la Compañía Minera de Natividad y Anexas, donde desempeñó varios puestos: ayudante de perforista, encargado de carpintería, entre otros. En total, trabajó 18 años en la minera. El motivo de su salida fue liquidación por suspensión de actividades de la empresa. Su actual ocupación es la orfebrería.

Antes de trabajar en la minera

El matrimonio de los padres de Ramón fue arreglado, su madre tenía 14 años y su padre 16 años de edad. Al siguiente año nació Ramón. Su padre se dedicaba al campo, actividad que Ramón aprendió a temprana edad, pues al concluir la educación primaria, la familia no tuvo recursos para apoyarlo en los estudios y su padre lo llevó a trabajar en el campo, donde cultivaba durazno, manzana, pera, aguacate, hortalizas, entre otros. Estos productos los vendía en pueblos cercanos o en la capital de Oaxaca. También cultivaba maíz, calabaza, frijoles y chiles, pero esto era para autoconsumo familiar.

Al tener 13 años Ramón, un tío que se encontraba trabajando en Baja California fue de visita a San Pablo. En una plática comentó que había mucho trabajo por allá y estaba bien pagado. Entonces, Ramón le dijo que él quería ir a trabajar, aunque no sabía qué tan lejos quedaba el lugar. Esta decisión de irse fue principalmente para obtener dinero para apoyar a sus padres económicamente. Otro de sus tíos también se interesó. Los tres se fueron en camión hasta Rosarito, Baja California. El tío de Ramón le consiguió trabajo como jornalero agrícola en unos campos de cilantro y cebolla. La cantidad obtenida era suficiente para mandar a sus padres, cubrir sus gastos de manutención y tener ahorro por lo que consideraba que estaba bien pagado. El aspecto negativo de este trabajo era el dolor de espalda, porque todo el día se la pasaba agachado para cortar el cilantro y juntar los manojos.

⁸ El nombre del informante se cambió con fines de salvaguardar datos personales.

⁹ San Pablo Cuatro Venados es una localidad de la Región de Valles Centrales. Se localiza al suroeste de la capital de la entidad a 31 km. De Natividad se localiza a 104 km.



Después de estar dos años cortando cilantro, Ramón se fue junto con un primo a los Ejidos Díaz Ordaz, en el mismo estado de Baja California para emplearse en los campos de tomates. El cortar tomate también era pesado, pero indica que las matas son más altas y no tenía que agacharse tanto. En Ejidos Díaz Ordaz Ramón se quedó a vivir y trabajar aproximadamente cuatro años, hasta que decidió regresar a Oaxaca.

El motivo de regresar a Oaxaca después de estar aproximadamente seis años fuera, fue para ayudar a su papá en el campo. Sin embargo, los meses que estuvo con su papá no recibió ingresos, “uno ya está acostumbrado, como quiera que sea, a ganarse un dinerito”. Por esta situación, un día que su padre y él fueron a vender fruta a Santa María Robaló,¹⁰ un carnicero, amistad de su papá, comentó que estaba buscando a una persona para cargar carne y hacer entregas en el centro de Oaxaca. Al escuchar esto, Ramón se interesó y ese mismo día comenzó a trabajar en la carnicería.

En la carnicería duró seis meses, porque ya no le gustaba el trabajo. Regresó unos días a San Pablo y de nuevo, por curiosidad se fue a Guelatao. La curiosidad surgió a partir de los anuncios que transmitían en la radio sobre el torneo de básquet bol que se lleva a cabo el 21 de marzo en conmemoración del natalicio del Lic. Benito Juárez. Como a Ramón le gustaba el básquet bol, se fue a conocer el lugar. Pero antes de partir, sus padres le dijeron que en Xiacuí¹¹ estaba uno de sus tíos, por lo cual, después de conocer Guelatao y ver que no tenía un lugar para quedarse, preguntó las referencias para llegar a este otro municipio. Al llegar a Santiago Xiacuí, localizó a su tío, quien le dio alojamiento.

Después de dos días de haber llegado a Xiacuí, un conocido lo invitó a jugar básquet bol. Aprovechó el juego para preguntar entre los presentes si sabían de algún trabajo y uno de ellos le comentó que su papá trabajaba en la minera de Natividad y que ahí se ganaba muy bien. En ese momento Ramón se enteró que en el pueblo de enfrente había una mina de oro y plata. Al día siguiente fue a la sección 139 del sindicato a pedir trabajo. Al día siguiente, a la edad de 19 años, Ramón comenzó a trabajar en la compañía minera.

El tiempo en la minera

En 1989, a la edad de 19 años, Ramón ingresó a la Compañía Minera de Natividad y Anexas como peón de mina. Los primeros nueve meses estuvo firmando contratos temporales y después firmó uno por tiempo indefinido. Ramón refiere

10 Santa María Robaló, es una localidad del municipio de Zaachila, Oaxaca. Se encuentra a 18 km de la capital y a 37 km de San Pablo Cuatro Venados.

11 Santiago Xiacuí es un municipio ubicado en la Sierra Norte a 77 km de la capital de Oaxaca y a 17 km de Guelatao.



que estaba contento con el sueldo porque lo que cobraba a la semana le alcanzaba para mandar dinero a sus padres, pagar la renta de cuarto, comprar sus alimentos y tener un ahorro. Además, tenía prestaciones como atención médica, prima vacacional, aguinaldo y bonos.

Sobre sus actividades como peón de mina comenta el Ramón que era limpiando frentes, lo que también llamaban ademador. Esto consistía en que después de que el perforista disparaba la dinamita, todos los restos de las piedras eran puestos en las conchas con ayuda de la pala o cargando los trozos grandes, para removerlos a otras partes de la mina. Esta labor la realizaba de lunes a sábado en los diferentes turnos, ya que lo rotaban cada semana y, además, era asignado diariamente a diferentes niveles de la mina.

Después de dos años como peón de mina, Ramón fue asignado a una cuadrilla como ayudante de perforista. El líder de la cuadrilla es el perforista y llega a tener de uno a tres ayudantes, dependiendo de la labor. Las personas ayudan a cargar las herramientas, asegurar la zona de trabajo o lo que se vaya requiriendo. En este puesto, Ramón rolaba turnos y también estuvo en diferentes niveles de la mina.

El puesto de ayudante de perforista lo desempeñó por un año, ya que después lo asignaron como perforista junto con su propia ayudante. Ramón fue enviado a realizar actividades de exploración, ya que se estaban buscando nuevas vetas de oro para explotar. Por ello, Ramón comenta que había ocasiones que estaban ellos dos solos en los túneles, sin ningún otro trabajador próximo, pero tampoco había iluminación más que la de sus cascos, por lo que en ocasiones sí le causaba un poco de temor, ya que se podían perder si no tenían bien identificadas las ramificaciones de los túneles. Además, otro de los riesgos era la intoxicación por gas, debido a que los lugares donde iban no llegaban las mangueras que oxigenaban la zona, por esta razón debían tener cuidado e identificar de manera inmediata si había presencia de gas.

En 1995, Ramón tuvo un accidente al interior de la mina causado por la mala colocación de un poste de seguridad al momento de la detonación de dinamita. “Siento que me cae algo en el casco y luego me tumba, no perdí el conocimiento para nada, yo me acuerdo de que me tumba y ya veo mi pie volteado y dije –chin, creo que ahora sí me fregué. Sabía que algún día me iba a pasar”. A raíz de este accidente, Ramón estuvo varios meses de incapacidad, el primero en el hospital y después en su casa. Durante este tiempo recibió su sueldo completo. Al regresar de la incapacidad, él mismo le pidió al ingeniero que ya no lo mandara al interior de mina. Entonces el ingeniero le dijo que había un espacio en el área de laboratorio, al cual aceptó.



En el laboratorio, Ramón aprendió a identificar la cantidad de metal que se tiene por cada tonelada. Con esta información los ingenieros tomaban la decisión de explotar la veta o buscar una más conveniente. También Ramón aprendió a separar el metal de la piedra y cuarzo, a fundir el metal y a pasarlo por procesos químicos para saber la ley. En el puesto de laboratorista estuvo Ramón tres años porque lo mandaron a carpintería, ya que hacía falta personal.

En carpintería, Ramón estuvo operando la sierra. En esta área se hacían las vigas que daban soporte a los muros de las nuevas secciones excavadas o para reemplazar las que ya estaban deterioradas. Al año de ingresar a carpintería, Ramón tuvo otro accidente, pero en el otro pie. Esto se debió a que, al momento de colocar los troncos en la sierra, se deben ir alineando con ayuda de una palanca, para ello, el operador debe colocar sus dos piernas abiertas para que el tronco pase por debajo de él. En ese momento, Ramón estaba haciendo la maniobra cuando se resbaló y su pie quedó prensado entre el tronco y la guía. Sus compañeros de inmediato apagaron la sierra y lo llevaron al hospital. En ese caso su pie se fracturó, pero no fue necesaria una intervención quirúrgica, únicamente estuvo unos meses inmovilizado con yeso.

Al regresar de la incapacidad, todavía estuvo algunos meses como operador de la sierra, pero después lo asignaron como encargado del área, ya que la persona que desempeñaba tal puesto renunció. Ramón tuvo a su mando a tres personas que realizaban los cortes y a otras más que instalaban las vigas en el interior de mina. En este puesto permaneció dos años y medio trabajando en el turno matutino. Este horario le permitió tomar un curso de orfebrería que fue solicitado por las autoridades municipales al gobierno estatal.

En 2002, Ramón fue asignado como encargado de flotaciones que es parte de la planta de beneficio. Su función principal era revisar que el metal sea separado de manera correcta a través del proceso fisicoquímico. Esta revisión se da por medio de unos platos especiales para tomar una muestra y por inspección visual se detecta si se están pasando impurezas como la presencia de otros metales o tepetate. En caso de que haya impurezas, el encargado tiene que hacer ajustes a la cantidad de químicos colocados en la mezcla bajo la referencia de unas tablas predeterminadas. En las siguientes nueve celdas el proceso es semejante, pero se busca que en la última ya no existan partículas de oro, porque después de la doceava celda, los residuos son desechados, a lo que le denominan “jal”.

En 2007 debido a que la Compañía Minera de Natividad y Anexas declaró la suspensión de actividades, liquidó a todo el personal, entre ellos a Ramón, quien duró en total 18 años de trabajar en la empresa y desempeñó cinco puestos, mismos que le dieron el conocimiento amplio de la actividad realizada, tanto dentro como fuera, de la mina.



Después de la minera

Al saber Ramón que la producción de la empresa minera se reactivaría en algún momento, debido a que se anunció un cierre temporal, no definitivo de la empresa, pensó en instalar su propio negocio sobre lo que sí sabía y le gustaba: la orfebrería. Ramón indica que, desde que tuvo su curso, estuvo realizando algunas piezas de oro y plata para personas cercanas, no como forma de negocio. Por ello, Ramón contaba con ciertas herramientas necesarias para la joyería. Estas las fue comprando poco a poco en Oaxaca porque en la Sierra Norte no había dónde adquirirlas.

Con las herramientas y la idea de colocar su negocio, Ramón utilizó el dinero de la liquidación para la instalación de su taller de orfebrería. Comenzó por rentar un cuarto de una casa que estaba sola, ya que prefería mantener todo fuera del alcance de la familia, principalmente porque tenía químicos y piezas pequeñas que podían ser peligrosos para sus hijos. Además de la renta, invirtió en más herramienta y químicos, ya que los procesos de purificación del oro y plata son diferentes y cada uno lleva sus propios elementos.

Además de lo señalado, Ramón invirtió en la materia prima, esto es, en el oro y la plata. Sin embargo, comenta que su estrategia no fue comprar centenarios y onzas en las instituciones bancarias o el oro laminado en las tiendas especializadas de Oaxaca, sino que les comenzó a comprar a los gambusinos el metal obtenido del río de Natividad. Por ello, refiere que sus productos elaborados son totalmente de Natividad.

Como la empresa minera estuvo inactiva por más de ocho años, Ramón continuó con su taller de orfebrería. A partir de dar a conocer sus productos a familiares y amistades y, posteriormente a otras personas por medio de recomendaciones, su clientela incrementó considerablemente. Con ello, obtuvo ingresos para mantener a su familia y se destacó, tanto en Natividad como en otros lugares de la sierra, como el orfebre del pueblo. Debido a la prosperidad de su trabajo, Ramón señala que “este trabajo que tengo en la actualidad es mucho mejor, porque prácticamente es trabajo de uno y no tiene un horario de entrada o de salida, simplemente es el trabajo de uno y yo pienso que sí me va mejor que cuando trabajaba en la mina”.

Lo anterior se debe a que el ingreso obtenido por las piezas de orfebrería es mayor al que recibía en la minera y, además, Ramón considera que tiene tiempo para estar con su familia, lo cual es importante para él, ya que, si tienen algún evento en la escuela o en otro lado, puede asistir sin tener que pedir permiso a nadie y sin repercusiones, como descuento salarial o llamadas de atención. Asimismo, se pudo organizar para estudiar la secundaria, ya que únicamente en San



Pablo Cuatro Venados estudió la primaria porque tuvo que trabajar para apoyar a su familia. Indica que el incrementar su nivel de estudios lo hizo por interés propio, puesto que no le repercutió en su forma de ganarse la vida.

Sin embargo, Ramón también reconoce que el tener un trabajo por cuenta propia implica tener ciertas desventajas en comparación con el trabajo que tenía en la minera. Una de ellas es que no hay un ingreso fijo, por lo que tiene que administrar sus recursos de manera adecuada, esto es, no gastar de más en momentos de abundancia, ni adquirir deudas a largo plazo. Otra desventaja es que no tiene seguridad social, ya que, en caso de accidente o enfermedad, ni él ni su familia tiene apoyo para gastos médicos como lo tenían por parte de la empresa minera.

Análisis de las dos experiencias de vida

Previo al empleo en la minera, se observa que las estrategias instrumentadas por parte de Francisco para obtener el sustento dependieron en su mayor parte de la organización familiar. Particularmente, ser el hijo mayor y único hombre, así como la relación complicada con su padre, fueron factores que influyeron en Francisco para iniciar a edades tempranas a trabajar en el campo y a salirse de su casa para buscar otras alternativas de trabajo. Esta forma de organización familiar es característica en sociedades rurales mexicanas como lo demuestran estudios especializados (Robichaux, 2007), donde se señala que el hijo hombre tiene un papel destacado en cuanto a la participación económica, herencia de las tierras y conformación del hogar, ya que son ellos quienes prioritariamente y a edades tempranas se incorporan a las actividades económicas que dan sustento a la familia, tienen preferencia de herencia de las tierras de cultivo sobre las mujeres, al casarse pueden compartir gastos y trabajo hasta que la nueva pareja logra independizarse económicamente y construyan su propia vivienda, aunque esté construida dentro del mismo terreno familiar.

Por otro lado, derivado de las experiencias vividas en esta primera etapa de vida de Francisco produjeron que, desde una edad temprana, adquiriera conocimientos sobre agricultura, albañilería y elaboración de artesanía a base de ixtle, actividades laborales de baja cualificación y remuneración que fueron realizadas de manera simultánea para incrementar sus recursos monetarios, como el ser campesino-artesano y albañil-artesano.

Durante la etapa de la vida de Francisco que fue empleado de la minera, las estrategias instrumentadas como modo de sustento se vieron influenciadas por la estabilidad que le proporcionó el trabajo subordinado y remunerado que tuvo durante 22 años en la Compañía Minera de Natividad, ya que contaba con un contrato formal, prestaciones de ley y un sueldo tres veces mayor a lo pagado



en la región como campesino más los sobresueldos. Esta estabilidad laboral le permitió mantener a los 10 miembros de su familia, incluyéndolo, así como construir su casa y establecerse de manera definitiva en Natividad. Además, durante el tiempo de trabajo en la minera adquirió un conocimiento más amplio de la mina y de su funcionamiento.

Por otro lado, se observa que las habilidades y conocimientos técnicos sobre mecánica que desempeñó durante 20 años de trabajo, fueron adquiridos durante la realización de sus actividades laborales, o mejor dicho, por medio del conocimiento tácito o intuitivo, ya que no hubo una capacitación formal por parte de la compañía o del sindicato, por el contrario, fue a través de la transmisión de una base de conocimientos por parte de compañeros con mayor experiencia y lo demás fue adquirido por propio interés o inquietud.

En relación con el motivo de su renuncia voluntaria por causas de enfermedad, se puede notar que no hubo un apoyo por parte de la sección del sindicato a la que pertenecía ni de la compañía, a pesar de que constantemente señala que lo apreciaban por su responsabilidad en el trabajo. Sin embargo, refiere que el no contar con el apoyo fue causado por una práctica de encubrimiento de los males-tares físicos producto del EPOC por parte del personal médico de la empresa, lo que le restó credibilidad al trabajador y responsabilidad a la empresa. Además de ello, la nula defensa de sus derechos laborales denota una falta de conocimiento de ellos, ya que Francisco decidió renunciar a esperar su turno para ser pensionado, lo que muestra que no sabía o no contaba con la asesoría legal para luchar por la incapacidad parcial o permanente que se estipula en la Ley Federal del Trabajo como parte de los riesgos del trabajo.

Asimismo, a raíz de la separación voluntaria de la empresa y, con ello, la pérdida de una liquidación, pensión y prestaciones, las estrategias de sustento instrumentadas por Francisco estuvieron relacionadas con los aprendizajes adquiridos antes de trabajar en la mina, esto es, albañilería y agricultura. Y, también, a partir de sus vínculos sociales, aprendió a realizar artesanías con sarcina, permitiéndole ampliar sus formas de obtener el sustento. Con ello, se puede notar que las diversas actividades de autoempleo, caracterizadas por ser de baja calificación y remuneración, fueron implementadas de manera simultánea para complementar los ingresos y evitar el desempleo, aun a pesar de las complicaciones asociadas a su enfermedad.

En el caso de Ramón, antes de trabajar en la minera, se observa que trabajó desde niño en actividades de agricultura familiar. Posteriormente buscó trabajo lejos de San Pablo Cuatro Venados, por lo que estuvo aproximadamente seis años como jornalero agrícola en cultivos de cilantro y tomate en Baja California. Las relaciones familiares y de amistad, le permitieron moverse de un lugar a



otro. Esta situación también denota las habilidades para valerse por sí mismo y la confianza para tomar responsabilidades como el recorrer el país a los 13 años para trabajar. Además, evidencia en su testimonio una amplia curiosidad que lo motivaron a migrar. Aunado a ello, se denota que uno de los móviles para viajar y relacionarse con otras personas fue el básquet bol.

Durante la etapa de vida de Ramón durante su vínculo laboral con la minera, se observa que el ingresar a la compañía minera le proporcionó estabilidad en comparación con sus trabajos anteriores, aun en momentos complicados como en los dos accidentes sufridos en cumplimiento de sus labores, pues contó con la atención médica y la incapacidad.

Ramón desempeñó durante 18 años un total de seis puestos, aunque oficialmente fueron tres porque se mantuvo como perforista hasta su liquidación. Sin embargo, el desempeñar los seis puestos le permitió adquirir conocimientos sobre la mayor parte del proceso productivo de la minera: extracción del mineral, identificación de la ley y obtención del concentrado. Los tres procesos requieren de un conocimiento especializado, pero, sobre todo, estratégico, ya que manejaba información que sólo los tomadores de decisiones en la empresa, es decir, los ingenieros de altos mandos y los dueños tenían acceso.

A partir de la suspensión de actividades de la minera, Ramón potencializó los conocimientos adquiridos en el curso de orfebrería para instalar su propio taller y emprender un negocio propio. Asimismo, pudo conjuntar los conocimientos aprendidos en la minera, ya que sabe identificar el oro en su estado natural, hasta transformar el mineral en piezas de ornato. Este negocio ha sido próspero desde su punto de vista, porque le ha permitido adquirir bienes inmuebles para que él, su esposa y sus hijos tengan un lugar seguro. Además, también ha podido proporcionar estudios a sus hijos. Todo ello se debe en gran parte a las relaciones sociales, pues han sido un elemento central para que Ramón lleve a cabo su negocio, ya que se hizo de su clientela a través de recomendaciones, dándose a conocer en Natividad y otros lugares de la Sierra Norte y fuera de ella.

Las implicaciones negativas más significativas de tener un negocio propio, como el de Ramón, son la falta de protección laboral, acceso a la seguridad social o no tener un ingreso seguro cada determinado tiempo. Sin embargo, las formas de afrontar estas situaciones, de acuerdo con la perspectiva de Ramón, son: correcta administración de los recursos y ahorro.

A partir de ambas experiencias descritas previamente, se pueden recuperar dos tipos de sustentos relevantes para analizar, no sólo en los casos presentados, también en contextos más amplios del mercado laboral en ámbitos rurales. En primer lugar, se destaca la implementación de estrategias laborales con presencia



de la polivalencia (Pastor, 2009), entendida como la realización de múltiples actividades para obtener los recursos necesarios para la subsistencia.

De manera específica, desde la perspectiva de la nueva ruralidad, Salas y González (2013) definen a la diversificación de las fuentes de donde provienen los ingresos como pluriactividad laboral, resaltando que el trabajo asalariado “se ha convertido en una fundamental pero no única fuente de ingresos” (Salas y González, 2014:286). Es decir, el salario tiene más peso en las economías familiares rurales, pero se lleva a cabo en paralelo con otras actividades como la agricultura, caza, pesca, intercambio de productos, realización de artesanías, entre otros. De esta manera, “es común encontrar familias que tienen cuando menos a uno de sus miembros laborando en las industrias, que cuentan con un pequeño comercio y que continúan cultivando para el autoconsumo y criando animales de traspatio” (Salas y González, 2013: 11).

Aunado a lo anterior, Galán-Caballero *et al.* (2017) mencionan que la pluriactividad es una estrategia para mejorar los ingresos, es decir, las familias diversifican las actividades para ampliar sus oportunidades de “tener una mejor calidad de vida o reducir los niveles de pobreza” (p. 161). Además, al igual que Salas y González (2013; 2014), Galán-Caballero *et al.* (2017) coinciden que la pluriactividad en ámbitos rurales está tendiente a predominar el trabajo asalariado y, sobre todo, realizando trabajos en el sector terciario como servicio de transporte público.

Las características descritas sobre la polivalencia o pluriactividad se pueden detectar durante la experiencia de Francisco, donde el trabajo en la minera tuvo relevancia en su sustento, pero al renunciar no dejó de obtener ingresos, ya que continuó implementando sus trabajos de albañilería, artesano, campesino, entre otros. De esta manera, la pluriactividad es considerada una estrategia de sustento que da soporte y estabilidad a los hogares en ámbitos rurales, ya que, a partir de la diversificación de actividades, se compensan los recursos en caso de que falte alguna fuente de ingresos.

Como un segundo elemento de análisis, se destaca el autoempleo. De acuerdo con Valencia (2012), los cambios en los sistemas productivos han obligado a la población trabajadora a buscar opciones en el autoempleo para evitar una profundización en los niveles de pobreza y desigualdad. En el mismo sentido, Meza, Pederzini y Martínez (2006) señalan que el autoempleo se puede considerar como una estrategia familiar de manejo de riesgos y obtener ingresos. A partir de ambas referencias, se puede considerar el autoempleo como una estrategia para paliar la carencia de empleos asalariados, así como para obtener más ingresos a partir de los recursos propios como el tiempo y capital económico.



Sin embargo, es importante señalar que el autoempleo no necesariamente va acompañado de una política pública encaminada a la cultura del emprendimiento¹². Por ello, el autoempleo, como en el caso expuesto con Ramón, es una estrategia que aporta para cubrir las necesidades a falta del salario, pero conlleva riesgos e incertidumbre como el sobreendeudamiento, no contar con ahorros para momentos de crisis, cargar con todos los gastos en caso de accidentes o enfermedades, no proyectar un sistema de pensiones, entre otros.

Reflexiones finales

Las dos experiencias de vida presentadas denotan las trayectorias de vida asociadas a otros ámbitos como la familia, contexto social, relaciones interpersonales, entre otros. De ello se concluyen cuatro principales aspectos. El primero, el trabajar en el sector minero implica riesgos, como el sufrir accidentes o enfermedades, pero se tienen importantes atractivos como una remuneración mayor a la obtenida por trabajos en el sector primario predominante en la región, prestaciones para el trabajador y sus dependientes, así como una estabilidad laboral que reditúa en una mejor calidad de vida.

En segundo lugar, el no contar con formación especializada en minería ni tener experiencia, implicó incorporarse a la empresa desde las bases, es decir, en puestos con actividades físicamente desgastantes y pesadas. Sin embargo, en los dos casos se detona que la empresa minera se desarrolló como una escuela, donde se iban formando a las personas por medio de la experiencia. A partir de su desarrollo e interés en las actividades desempeñadas, se generaban promociones a puestos con mayor nivel jerárquico y con mayores responsabilidades.

El tercer elemento para recalcar es, que las dos personas instrumentaron estrategias de sustento diferentes. Por un lado, Francisco retomó oficios que aprendió antes de ingresar a la minera, como la agricultura y la albañilería. Por el otro, Ramón desarrolló un nuevo oficio a partir de cursos y conocimientos adquiridos durante el trabajo en la minera. Cada experiencia está en torno a los motivos de la separación laboral con la empresa minera y con otros elementos que no están desasociados como la familia, las relaciones sociales, ahorros, etapa de vida, entre otros.

En las dos experiencias de vida se observa una polivalencia o pluriactividad laboral, es decir, que de manera simultánea llevan a cabo distintas actividades para obtener ingresos, como el sembrar en el campo y realizar obras de construcción, ya sea en el mismo mes, semana o hasta por día. Si bien, por un lado, refleja la carencia de recursos debido a los bajos sueldos obtenidos por su

12 Para más información sobre la cultura del emprendimiento se recomienda revisar Valencia, 2012.



trabajo, también representa una estrategia previsor, pues se apoyan en diversas actividades para obtener el sustento, en caso de que una falle por cualquier circunstancia, las otras actividades dan soporte. Esta condición es recurrente en la sociedad rural de México y que puede dar pie a nuevos estudios en contextos diversos a la minería que aquí se presentó.

De esta manera, la polivalencia o pluriactividad laboral y el autoempleo son estrategias de sustento que se vuelven recurrentes en las sociedades rurales mexicanas para ampliar las opciones de fuentes de ingresos, sobre todo cuando se hay escasas de empleos formales como lo que sucede en ámbitos rurales. Sin embargo, ambos sustentos pueden orientar a trabajos inestables, precarios, de baja calificación o de alto riesgo para el hogar. Pero, para llevar a cabo dichos sustentos de manera individual o en conjunto, se requiere de una mayor capacidad de adaptación y asimilación de conocimientos y habilidades para afrontar de manera rápida los retos de las actividades desempeñadas. ☸



Referencias

- ELLIS, FRANK (2000). *Rural Livelihoods and Diversity in Developing Countries*. Oxford: Oxford University Press.
- GALÁN-CABALLERO, MARGARITA; ESCALONA-MAURICE, MIGUEL J.; VIVAR-MIRANDA, RUFINO; ESPINOSA-HERNÁNDEZ, VICENTE; JIMÉNEZ-MORENO, M. JOSEFA (2017). “Pluriempleo/pluriactividad: factor y consecuencia del cambio de ocupación del suelo en San Bernardino, Texcoco, México”. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Vol. 14, Núm. 1, pp. 153-169.
- LONG, NORMAN (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: CIESAS / El Colegio de San Luis, México.
- MEZA, LILIANA; PEDERZINI, CARLA; MARTÍNEZ, SARAH (2006). “El autoempleo como mecanismo de arraigo de la población en México; el caso de cuatro localidades”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 21, Núm. 3, PP. 547-623.
- PASTOR, NIEVES (2009). “Polivalencia laboral un arma para la supervivencia”. *Capital humano: revista para la integración y desarrollo de los recursos humanos*, Núm. 234, pp. 1-55.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2021). *Diccionarios*. Recuperado de <https://www.rae.es/>
- ROBICHAUX, DAVID (2007). *La familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Buenos Aires: CLACSO.
- SALAS, HERNÁN y GONZÁLEZ, ÍÑIGO (2013). “Nueva ruralidad. Procesos sociolaborales y desagrarización de una sociedad local en México (1980-2010)”. *Gazeta de Antropología*, Vol. 29, Núm. 2, pp. 11.
- SALAS, HERNÁN e ÍÑIGO GONZÁLEZ (2014). “La reproducción de la pluriactividad laboral entre los jóvenes rurales en Tlaxcala, México”. *Papeles de población*, Vol. 20, Núm. 79, pp. 281-307.
- VALENCIA, GERMÁN (2012). “Autoempleo y emprendimiento. Una hipótesis de trabajo para explicar una de las estrategias adoptadas por los gobiernos para hacer frente al progreso del mercado”. *Semestre Económico*, Vol. 15, Núm. 32, pp. 103- 127





El papel de los enteógenos como imaginario social en la mazateca: Huautla de Jiménez, Oaxaca

The Role of Entheogens as a Social Imaginary in Mazateca: Huautla de Jiménez, Oaxaca

Anastacio Gustavo Fernández Rodríguez Universidad de Quintana Roo (México)

Antonio Higuera Bonfil Universidad de Quintana Roo (México)

<https://orcid.org/0000-0002-4212-1404> gfernandez@uqroo.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-6258-9346> anthigue@uqroo.edu.mx

Recibido: 19 de febrero de 2021
Aprobado: 1 de diciembre de 2021

Resumen

El presente ensayo fotográfico describe la cosmovisión acerca del enteógeno *teonanácatl* en náhuatl, *ndxisti-santo* en mazateco o también conocido como hongo sagrado (*Psilocybe aztecorum*) como imaginario social, el cual simboliza la otredad que existe entre dos espacios ontológicos, uno referente al mundo que habitamos y otro desde el mundo santo.

Palabras clave: hongos sagrados, símbolos, enteógenos, imaginarios sociales

Abstract

This photo essay describes the cosmovision about the *teonanácatl* entheogen in Nahuatl, *ndxisti-santo* in Mazateca or also known as sacred fungus (*Psilocybe aztecorum*) as a social imaginary, which symbolizes the otherness that exists between two ontological spaces, one concerning the world we inhabit and one from the holy world.

Keywords: sacred fungus, symbols, entheogens, social imaginaries.

Introducción

El neologismo de enteógeno que emana de las raíces griegas “*en theos genos*” da por significado “generar lo divino” (Glockner, 2008) y su uso en México se remonta a más de tres mil años, referente a plantas psicoactivas que eran consumidas con el fin de adquirir conocimiento ancestral, herbolario, de sanación, y otros saberes agrícolas. Su uso data de la época precolombina en Mesoamérica y, dentro de su misticismo se relata el objetivo de llegar a Estados Alterados de Conciencia (EAC) para establecer un diálogo con sus divinidades, es decir, una práctica en la cosmogonía ancestral que es dirigida por un curandero, sacerdote, chamanes distinguidos de las culturas indígenas, personas de conocimiento o también conocidos como “*Chjota chijne*” en mazateco (Rodríguez, 2017).

En el caso de los hongos sagrados o teonanácatl en la lengua náhuatl, Guzmán (2016) refiere su origen siberiano en el periodo Paleolítico. Sin embargo, la atención y divulgación científica se remonta a 1950 con los primeros estudios de los trabajos de campo en México de Reko y Schultes en 1938-39 en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Este pueblo mágico se encuentra en la parte alta de la Sierra Mazateca, con una población de 30,004 habitantes. Una región caracterizada por curanderos, hechiceros y sabios en la medicina ancestral a través de la ingesta del hongo o conocido entre los mazatecos por santitos. Esta última definición de los “santitos” se asocia al sincretismo religioso que guarda la representación simbólica durante las veladas mazatecas en la ingesta del hongo sagrado, en la cual Jorge Pineda, hijo mayor de Julieta Casimiro, una de las trece abuelas indígenas del mundo así denominadas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como el Consejo de Paz, relata la asociación de estas imágenes religiosas durante las veladas mazatecas.

Jorge: *todo es católico, porque en el sentido que nosotros como curanderos configuramos, o hacemos la situación de quitarle la mala idea que traiga el amigo, por ejemplo, si es protestante o si pertenece a una secta, pues nosotros antes nos damos cuenta y no es necesario que nos diga. En el ritual nosotros nos damos cuenta de que ya conoce a sus santitos, vemos que empieza a sufrir, porque está en una fase donde está viendo la realidad y está viendo una cosa oscura, entonces es ahí donde él tiene un choque y nosotros nos damos cuenta, entonces para eso él tiene que decir, bueno pues soy así. Más, sin embargo, si se mantiene en su caballo, pues bueno está bien y sigue, esto no quiere decir que este es un chingón ¿no? A lo mejor vas a topar pared ahorita y te va a costar un pedo salirte de ahí. Finalmente tú te vas a dar cuenta pues este es en el que creo, tu no me vas a decir en que creer ni en todos los santos, tú me vas a decir, pues mira tengo el enfoque en este, y a lo mejor no me da tiempo de felicitar a María, a la Magdalena, a San Miguel, San Martín, ósea en todas partes no me va a dar tiempo, entonces papá Dios, perdóname y también a la madre tierra yo les pido*



una disculpa y pues yo me voy con este papa Dios. Claro, yo los invoco a todos, porque si los necesito ¿no? Las imágenes funcionan para que escojas con quien, y te definas y tu sientas la seguridad de tener el poder de ellos, el poder alguien porque tú tienes que sentir el poder de ellos al momento de estar con los santitos” (Jorge Pineda, 66 años, Trabajo de campo en octubre 2019).

Los trabajos del padre de la etnobotánica, Richard Evans Schultes y de Jean Basset Johnson en 1940 sobre plantas psicoactivas y años posteriores la investigación del etnomicólogo Gordon Wasson en 1955 junto a esposa Valentina Paulovna y su hija Masha con los santitos bajo el cuidado de la curandera mazateca María Sabina (Glockner, 2006; Piña, 2017) resultó un parteaguas y banderazo inicial en busca de los santitos para un movimiento contracultural en los años sesenta que ya causaba revuelo en la historia de México ya que, esta oleada de personas en los años sesenta y setenta en Huautla, desató un caos en la mazateca incluso donde el ejército cerró la vía de acceso por órdenes presidenciales, pero más tarde la armada en llevárselos que a su regreso en busca de este enteógeno. Ante ello, Alejandrina Pedro argumenta que este hervidero de hippies venía en busca de la sacerdotisa ya que, habían encontrado este símbolo de espiritualidad sin necesidad de desplazarse hasta oriente, sin embargo, “las gentes de Huautla al principio aceptaron y veían sin importancia la presencia de los extraños, pero al observar que hacían uso irrespetuoso de las prácticas sagradas, se molestaron” (parr. 5). En ese entonces, María Sabina conocida como mujer águila, marcó un referente para la región mazateca debido a que refería a los hongos sagrados como *Ndixti-santo* que en mazateco quiere decir, niños santos.

El relato de Eckart Boege en su experiencia con los santitos narra que deben tomarse de noche, asociando la calma y serenidad del descanso en donde “no debe haber perro alguno, ni interrupción. Las distracciones provocan imágenes indeseables dentro del viaje. Pero hacer el viaje de noche también tiene otro sentido: el de estar en lo oscuro y convertir la noche en día y así, ver todo” (Boege, 1984: 271).

La fotografía presentada expone la cosmogonía de Huautla de Jiménez en torno a su planta sagrada, el espacio destinado y construido para las veladas mazatecas junto a todo este imaginario social definido como “un conjunto de valores, instituciones, leyes, símbolos y mitos comunes a un grupo social más o menos concreto y, en parte, a su correspondiente sociedad” (Imaginario colectivo 2010: 433) que bajo un enfoque cultural y simbólico son materializados como “cosas u objetos diversos, puertas, cruces, mesas, soles, animales, árboles y plantas, que adquieren una suerte de valor agregado” (Baeza 2015: 177). ☸



Referencias

- BAEZA, MANUEL. (2015). *Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para construir sociedad*. Santiago de Chile: RIL editores.
- BOEGE, ECKART. (1984). *Nosotros los Ha Shuta Enima trabajamos en el monte*. Tesis doctoral. Facultad de filosofía y letras, Universidad de Zurich.
- GLOCKNER, JULIO. (2006). “Drogas y enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural”. En: Julio Glockner (ed). *La realidad alterada: drogas enteógenos y cultura*. (pp 11-37). México D.F.: Random House Mondadori.
- GLOCKNER, JULIO. (2008). “El consumo ritual de enteógenos en México”. Ciencia y cultura. *Elementos*, Vol. 15, Núm. 69, pp. 3-9.
- GUZMÁN, GASTÓN. (2016). “Las relaciones de los hongos sagrados con el hombre a través del tiempo”. *Anales de Antropología*, Núm. 50, pp. 134-147. <http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2015.10.005>
- IMAGINARIO COLECTIVO. (2010). “Imaginarios: teorías”. *Elsevier*, Vol. 24, Núm. 5, pp. 433. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2010.06.005>
- PEDRO, ALEJANDRINA. (2002). Los años 60 y 70s. La mágica Huautla y los hippies que nos invadieron. *La faena. Herencia cultural de los Mazatecos*. No. 22.
- PIÑA, SARAI. (2017). “En búsqueda del Ndi Xijto: chamanismo y neochamanismo en la Sierra Mazateca, Oaxaca”. Texto presentado en el V Congreso. De la Asociación Latinoamericana de Antropología XVI Congreso de antropología, 6-9 junio de 2017, Colombia, Bogotá.
- RODRÍGUEZ, CITLALI. (2017). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. México: Colección Posgrado UNAM.
- Entrevista con Jorge Pineda, Barrio de la Cruz, Huautla, 2019.
- Fotografía: Anastacio Gustavo Fernández Rodríguez





Figura 1. Sacerdotisa Maria Sabina (Huatla, 2018)





Figura 2. Nindo Tokoso (Huautla, 2018)





Figura 3. Espacio para las veladas mazatecas (Huautla, 2018)





Figura 4. Santitos (Huautla, 2020)





Figura 5. Sui K' en concentración de grupos de huehuentones en el Palacio Municipal (Hautla, 2019)





Figura 6. Semilla de la Virgen (Huautla, 2019)





Figura 7. Ofrenda a una de las trece abuelas del mundo Julieta Casimiro (Huautila, 2019)



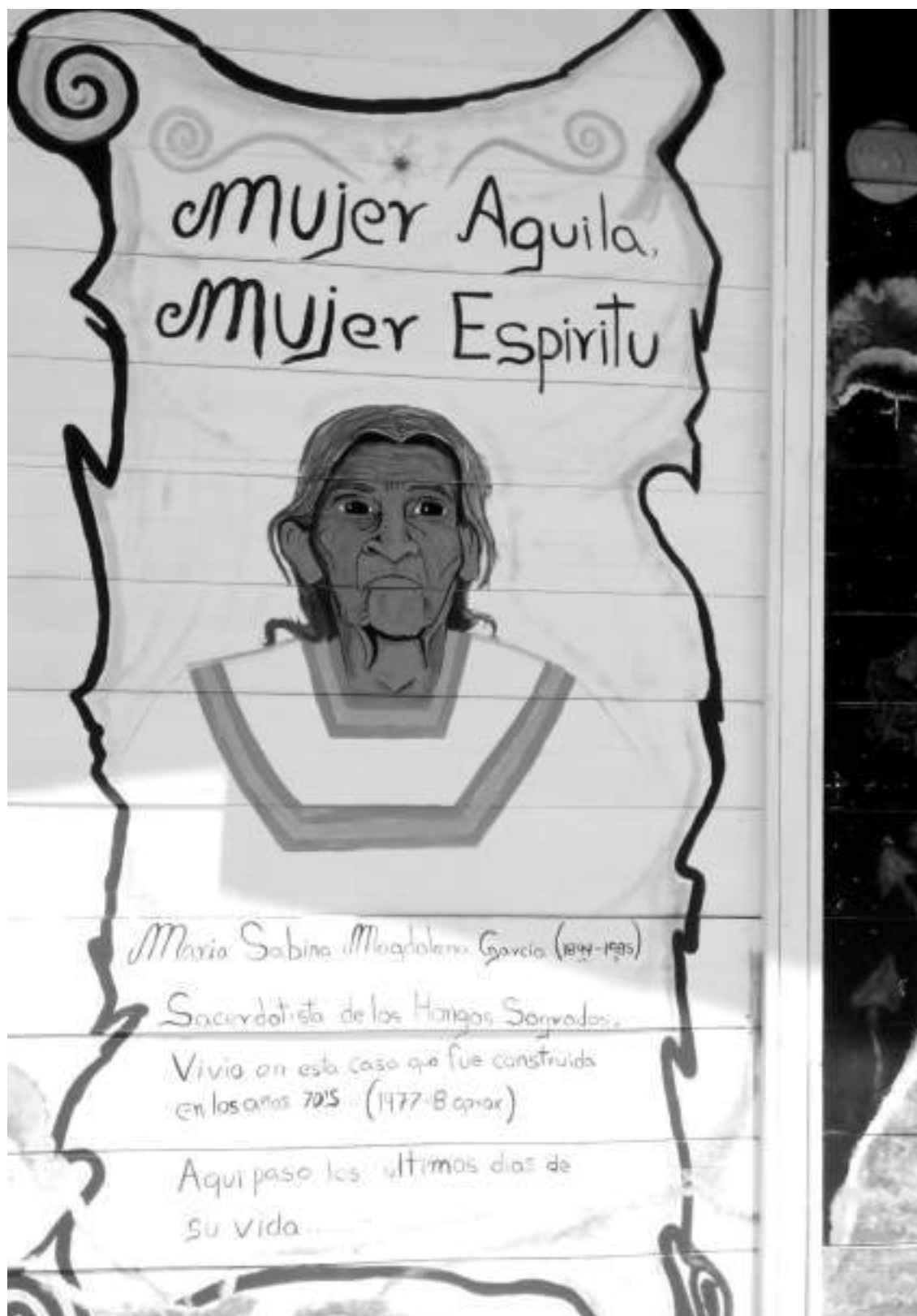


Figura 8. Museo de María Sabina (Huautla, 2019)





Figura 9. Callejones de Huautla (Huautla, 2019)





Figura 10. Vista desde el Palacio Municipal de Huautla de Jiménez (Huautla, 2019)





Son del guajolote: ceremonias nupciales en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca

Son del guajolote: wedding ceremonies in San Miguel Suchixtepec, Oaxaca

Damián González Pérez

Universidad del Mar campus Huatulco (México)

<https://orcid.org/0000-0002-1795-6493>

damiangp313@hotmail.com

Recibido: 4 de mayo de 2021

Aprobado: 26 de noviembre de 2021

Resumen

Desde la consideración de la mayoría de los habitantes de la comunidad zapoteca de San Miguel Suchixtepec, en la región Sierra Sur de Oaxaca, las nupcias tradicionales tienen un lugar fundamental en la vida ritual, ceremonial y social, más importante aún que la ceremonia que se realiza en el templo católico, ya que, como la propia gente dice, es la manera en cómo se casaban los antepasados. Un momento significativo y que otorga uno de los nombres a dicha ceremonia es la entrega de viandas por parte de la familia de la novia a la familia del novio, entre ellas destaca un canasto con una guajolota y un guajolote muertos, los cuales simbolizan la unión entre familias distintas, así como a la mujer y al hombre. Algo en común entre ambos procesos rituales es que existen distintas formas y códigos de comunicación entre las personas y las ánimas de los difuntos y de los antepasados en general, así como con entidades sagradas. Se destaca también la vigencia de códigos numéricos que se proyectan mediante la disposición de depósitos rituales.

Palabras clave: Nupcias, códigos numéricos, entidades sagradas, San Miguel Suchixtepec, zapotecos del sur.

Abstract

From the consideration of the majority of the inhabitants of the Zapotec community of San Miguel Suchixtepec, in the Sierra Sur region of Oaxaca, traditional nuptials have a fundamental place in ritual, ceremonial and social life, even more important than the ceremony that takes place performed in the Catholic temple, since, as the people themselves say, it is the way in which the ancestors married. A significant moment that gives one of the names to said ceremony is the delivery of food by the bride's family to the groom's family, among them a basket with a dead turkey and a dead turkey stands out, which symbolize the union. between different families, as well as women and men. Something in common between both ritual processes is that there are different forms and codes of communication between people and souls of the deceased and ancestors in general, as well as with sacred entities. The use of numerical codes that are projected through the disposition of ritual deposits is also highlighted.

Keywords: Nuptials, numerical codes, sacred entities, San Miguel Suchixtepec, southern Zapotecs.

San Miguel Suchixtepec es una comunidad perteneciente al grupo etnolingüístico zapoteco y está ubicada en la región Sierra Sur de Oaxaca. Un aspecto central en su religiosidad, en particular en el ámbito del culto a las ánimas y los antepasados, corresponde a la existencia de una entidad sagrada polisémica la cual guarda distintas atribuciones. Por un lado, es vista como quien genera vida, así como la regente de otras entidades sagradas, entre ellas el Rayo, el Maíz, la Culebra, los antepasados y las propias ánimas de los difuntos en general: dicha entidad es denominada *Wndan*.

Uno de los contextos en el que tiene mayor vigencia esta entidad es en las nupcias tradicionales y en las bodas llevadas a cabo en el templo católico. En el primer caso, las nupcias o boda tradicional reciben también los nombres de “entrego”, “cambio de prenda” y “cambio de rosario”. Se le denomina “entrego” debido a la entrega de presentes por parte de la familia del novio a la familia de la novia, cuyo acto ritual está coronado por la “danza del guajolote” y la entrega de una guajolota hembra y un macho, ambos ataviados como novia y novio; los otros dos nombres derivan del intercambio de anillos y rosarios entre los novios.



Imagen 1. Guajolotes hembra y macho precocidos dentro de un canasto de carrizo; debajo de los guajolotes está el relleno, es decir, los ingredientes con los que se preparará el caldo de guajolote para el almuerzo que será consumido entre las cinco y seis de la mañana: San Miguel Suchixtepec, 2012.





Imagen 2. Guajolotes hembra y macho precocidos en una canasta de carrizo: San Miguel Suchixtepec, 2018.

El entrego se realiza casi siempre de noche, en casa de la novia, y entre las familias más conservadoras esta ceremonia debe anteceder a la boda en el templo católico, pues es la que permite a los novios recibir la protección de *Wndan*, de los antepasados y de las ánimas de los difuntos de ambas familias. Una manera de legitimar la importancia de esta ceremonia es mediante testimonios en los que se afirma que cierto matrimonio no llevó a cabo la ceremonia del “entrego”, por lo que alguno de los esposos enfermó y murió, así como alguno de sus hijos; o que el matrimonio duró poco tiempo; o que el marido perdió su trabajo, entre otro tipo de calamidades. De tal suerte que dicha ceremonia refrenda la comunicación entre las personas y las ánimas de los familiares difuntos y de los antepasados, así como con *Wndan*.





Figura 3. Viandas y bebidas que serán entregadas al final de la danza del guajolote: San Miguel Suchixtepec, 2012.



Figura 4. Viandas, bebidas y guajolotes que serán entregados al final de la danza del guajolote: San Miguel Suchixtepec, 2013.





Figura 5. Viandas, bebidas y guajolotes que serán entregados al final de la danza del guajolote: San Miguel Suchixtepec, 2013.



Figura 6. Viandas y bebidas que serán entregados al final de la danza del guajolote: San Miguel Suchixtepec, 2018.



Uno de los primeros actos de la ceremonia es precisamente la danza del guajolote y la entrega de los presentes a la familia de la novia, quienes permanecen durante la primera parte de la ceremonia en el espacio de la casa en el que se encuentra el altar familiar (González Pérez, 2017). Ahí, los novios, sus padres y padrinos, los familiares de la novia, un fiador y el rezador participan en una serie de ritos que inician con la disposición de una ofrenda conformada por 12 manojos de flor de fandango o rosa de castilla, dos ramos de flores de margarita, uno terminado en 5 y otro terminado en 7, así como dos velas largas. De estos elementos, cinco manojos, el ramo de margarita terminado en 5 y una vela se ofrecen a Dios; mientras que los 7 manojos restantes, el ramo terminado en 7 y la otra vela larga están dedicados a *Wndan*, a los antepasados y a las ánimas.



Figura 7. Danza del Guajolote: San Miguel Suchixtepec, 2012.





Figura 8. Danza del Guajolote: San Miguel Suchixtepec, 2012.



Figura 9. Danza del Guajolote: San Miguel Suchixtepec, 2012.



Frente a esta ofrenda se coloca un petate, sobre él un sombrero, el cual se cubre con un paliacate, luego se entrelazan dos rosarios y en la parte alta se ponen los anillos: el petate tiene una relación directa con los antepasados, el sombrero representa al hombre y el paliacate a la mujer, y los rosarios y anillos son la culminación del compromiso que adquiere la pareja, teniendo a las entidades sagradas aludidas, es decir, a *Wndan* y a las ánimas en general, así como a sus familiares vivos, como testigos.



Figura 10. Depósito ritual conformado por manojos de flor de fandango, floreros con flores de margarita y velas largas blancas; en frente, otro depósito ritual conformado por un petate, un sombrero, un paliacate, dos rosarios y anillos: San Miguel Suchixtepec, 2012.





Figura 11. Depósito ritual colocado frente al altar doméstico, conformado por manojos de flor de fandango, floreros con flores de margarita y velas largas blancas: San Miguel Suchixtepec, 2012.



Figura 12. Depósito ritual colocado frente al altar doméstico, conformado por manojos de flor de fandango, floreros con flores de margarita y velas largas blancas; en frente, otro depósito ritual conformado por un petate, un sombrero, un paliacate, dos rosarios y nillos: San Miguel Suchixtepec, 2013.



La ceremonia continúa con una plegaria del fiador hacia las entidades sagradas, luego con un rosario por parte del rezador y, posteriormente, con la bendición de padres, padrinos y familiares de la novia y el novio; de ahí en adelante el transcurso de la madrugada ocurre con música, baile, comida, mezcal, cigarros y concluye al amanecer, con el almuerzo de los guajolotes que fueron entregados al principio de la ceremonia, pero que durante la noche fueron preparados por algunas mujeres familiares de la novia.



Figura 13. Bendición a la novia y el novio: San Miguel Suchixtepec, 2013.





Figura 14. Bendición a la novia y el novio: San Miguel Suchixtepec, 2012.



Figura 15. Familiares de la novia: San Miguel Suchixtepec, 2012.





Figura 16. Familiares de la novia: San Miguel Suchixtepec, 2013.

Otro momento significativo de la alusión a *Wndan* tiene lugar un día antes de la boda por la iglesia, es decir, aquella que se realiza en el templo católico. Para ello, la pareja que fungirá como padrinos de la boda, que suelen ser los padrinos de bautizo del novio, acuden con un saorino o especialista ritual para pedirle que coloque una ofrenda dentro de la iglesia. El saorino debe tener un conocimiento muy detallado de la conformación de las familias de la novia y el novio, ya que de ello dependerá parte de la eficacia del ritual para el cual se le ha requerido. La ofrenda correspondiente, vista como un complejo ritual en sí mismo, tiene una lógica y estructura que, con mucha frecuencia, es desconocida por los novios y por los propios padres y padrinos, sobre todo en el caso de los códigos numéricos que la constituyen.

Al estar dentro de la iglesia, el saorino coloca justo pasando la entrada dos ofrendas, una del lado derecho y otra del lado izquierdo: la primera contiene dos conjuntos de flores de margarita con sus velas correspondientes, un conjunto de cinco y otro de siete, con ellos se alude a las ánimas de quienes murieron de manera natural, es decir, por la edad o por enfermedad; el otro conjunto se conforma de nueve y trece flores de margarita con una vela cada una, aludiendo en este caso a las ánimas de quienes murieron solos y de quienes murieron por alguna causa violenta, como un accidente o por un asesinato.





Figura 17. Depósito ritual dispuesto del lado derecho de la entrada de la iglesia, conformado por un conjunto de cinco velas amarillas y cinco flores de margarita; otro con los mismos elementos, pero terminado en 7; y uno conformado por una vela blanca y seis flores de margarita: San Miguel Suchixtepec, 2014.



Figura 18. Depósito ritual dispuesto del lado izquierdo de la entrada de la iglesia, conformado por un conjunto de nueve y trece velas amarillas y flores de margarita y por una veladora blanca y seis flores de margarita: San Miguel Suchixtepec, 2014.



Frente a este conjunto de ofrendas, en la parte central del corredor de la iglesia, se coloca otra de 6 flores y seis velas, cuyo sentido general está vinculado con las ánimas de los fundadores del pueblo, quienes fueron precisamente seis personajes, de quienes aún se recuerdan sus nombres. Finalmente, frente al altar mayor el saorino dispone una serie de ofrendas también de flores y velas para cada una las ánimas de los familiares de la novia y el novio, lo que implica que pueda haber ofrendas mucho más numerosas que otras. Al final de la disposición de todas estas ofrendas el saorino realiza una plegaria con la que invoca a *Wndan*, a los antepasados del pueblo, a las ánimas de los familiares y a Dios, a quienes pide por la salud y el bienestar de los novios.



Figura 19. Depósito ritual dispuesto a la mitad del pasillo central de la iglesia, conformado por una veladora blanca y seis flores de margarita: San Miguel Suchixtepec, 2014.



Figura 20. Depósito ritual dispuesto frente al altar mayor de la iglesia, conformado por manojos atados de flor de fandango, ramos de flor de margarita, velas y veladoras: San Miguel Suchixtepec, 2014.



Finalmente, entre otras alusiones a *Wndan* en los contextos nupciales, tiene lugar un rito que se realiza en la casa de la familia de la novia una noche antes de la boda en el templo católico. Al inicio de la reunión, un rezador dirige un rosario frente al altar doméstico y, al terminar, los novios reciben bendiciones y palabras por parte de sus papás y padrinos. Luego, el mismo grupo reducido de personas va a la cocina, donde se encuentra dispuesto un metate, un florero con 27 flores de margarita y una vela. Frente al metate las personas piden permiso a *Wndan* y a las ánimas de los familiares de la novia, para que ella pueda ir a otra casa no sólo a cocinar y a moler, sino a vivir. El código numérico de las flores consiste en un complejo mediante en el que en diversos contextos rituales se invoca a entidades sagradas, específicamente al Rayo, cuando se trata de peticiones de lluvia y cosecha, así como la fiesta patronal dedicada a San Miguel Arcángel, entidad estrechamente vinculada con el Rayo mismo; y a *Wndan*, cuando se trata de nupcias (González Pérez, 2017). ☸



Figura 21. Metate y piedra de moler, un ramo con 27 flores de margarita y una vela blanca, dispuestos en la cocina de la familia de la novia: San Miguel Suchixtepec, 2014.



Año 8, vol 8, Núm. 15 enero - junio 2022 | ISSN: 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



EDITORIAL

Gabriel Angelotti Pasteur
Una pandemia interminable

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Rubén Darío Ramírez Sánchez
La compleja simbiosis de la alternancia y la debilidad democrática en Tabasco, 2012-2020

Judzil Palma Ortega y Carlos Ramón Alcalá Ferráez
La memoria del despojo en mujeres y hombres mayas de la "Reserva Cuxtal". Un análisis desde la geografía feminista decolonial

Luis Alberto Suárez Rojas
El silencio mortal de la equinococosis quística/hidatidosis en Puno, Cusco y Pasco. Hacia una experiencia social en los andes del Perú

Silvia Valiente Bertello
De la etnoeducación a la escuela agrotécnica.
El reconocimiento del contexto como escenario de aprendizaje

Iván Solís Sosa
El k'ojon ché', k'ojobché'. Usos, creencias y preceptos en torno al "guardián" del cementerio de un pueblo yucateco

ENTREVISTA

María Verónica Murguía Salas
Formas de obtener el sustento. Dos experiencias de vida en una comunidad minera de la Sierra Norte de Oaxaca, México

FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Anastasio Gustavo Fernández Rodríguez y Antonio Higuera Bonfil
El papel de los enteógenos como imaginario social en la mazateca: Huautla de Jiménez, Oaxaca

Damián González Pérez
Son del guajolote: ceremonias nupciales en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca

DOSSIER

Eloísa Alcocer Vázquez
Enseñar en tiempos de COVID-19

Victoria Villamil Negrete y Julio Vega Cauich
Materiales y estrategias de instrucción utilizadas por profesores de universidad durante la pandemia de la COVID-19

Yoshirah Itzel García Moo y Jesús Enrique Pinto Sosa
Dificultades y retos en enseñar matemáticas a estudiantes con necesidades educativas especiales en tiempos de pandemia

Jesús Alejandro Aguilar Reyes y Sergio Humberto Quiñonez Pech
Repercusiones de la pandemia: la inteligencia emocional como factor del desempeño universitario en entornos virtuales

Caleb Cetina Cauich y Ángel Iván Alpuche Rivera
Estrategias para desarrollar el pensamiento filosófico en la educación virtual universitaria derivada de la pandemia



Contacto: revista.antropica@gmail.com
Disponible en: www.antropica.com.mx